

ORIENS CHRISTIANUS

HALBJAHRSHEFTE FÜR DIE KUNDE DES CHRISTLICHEN ORIENTS

BEGRÜNDET

VOM

PRIESTERCOLLEGIUM DES DEUTSCHEN CAMPO SANTO IN ROM

IM AUFTRAGE DER GÖRRESGESELLSCHAFT

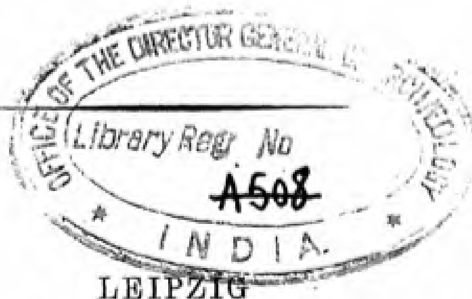
HERAUSGEGEBEN

VON

DR. A. BAUMSTARK

NEUE SERIE · FÜNFTER BAND

MIT EINER TAFEL



LEIPZIG
OTTO HARRASSOWITZ
1915

INHALT.

ERSTE ABTEILUNG:
TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN.

Ein koptischer Text von Joel 1, 5—15.

Herausgegeben von

Peter Ketter,

Kaplan an der Anima in Rom.

Auf seiner Forschungsreise durch Ägypten hat Herzog Johann Georg zu Sachsen mehrere Bruchstücke der bohairischen Bibelübersetzung erworben. Er selbst schreibt darüber in seinen Reiseerinnerungen: „In einem Schranke [der Michaelskapelle von Deir Abu-Makarios] lagen weggeworfene Bruchstücke von Manuskripten. Jeder von uns nahm sich einige mit. Die meinigen stammen alle aus dem 13.—15. Jahrhundert und zeichnen sich durch gute Schrift aus". — „Wir fanden in einem Einband [in der Bibliothek] einige Blätter aus Pergament aus einer koptischen Handschrift des 10. oder 11. Jahrhunderts. Auf Vorschlag von Morkos-Bey riß ich sie heraus und nahm sie mit. Es sind anscheinend biblische Fragmente. Abgefaßt sind sie in bohairischem Dialekt."[1]

Die Untersuchung der Handschriften, die meist Bruchstücke aus dem NT und den Psalmen nebst liturgischen Anweisungen enthalten, hat gezeigt, daß der biblische Text mit den Ausgaben von Horner[2] und Schwartze[3] übereinstimmt, oder doch keine Varianten aufweist, die dort nicht angegeben wären. Ein Bruchstück jedoch bietet eine Textgestalt von Joel 1, 5—15, die von der bisher bekannten stark abweicht.[4]

Es handelt sich um Blatt 35 und 36 aus einem bohairischen Lektionar. Rechts vom koptischen Texte steht die arabische Übersetzung. Größe der Blätter mit Rand 24 × 32 cm. Seitlicher Rand

---

[1] Joh. Georg Herzog zu Sachsen, *Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens.* Leipzig 1914. S. 40 f.

[2] G. Horner, *The coptic version of the New Testament in the northern dialect.* Oxford 1898—1905.

[3] M. G. Schwartze, *Psalterium in dialectum linguae copt. memph. translatum.* Leipzig 1843.

[4] Auf das Bruchstück aus dem Propheten Joel folgt noch Ps. 28, 1—2 in der gewöhnlichen Fassung.

je 3,5 cm; oberer Rand 4 cm, unterer 5 cm. Die Rubriken haben rote Schrift. Die kopt. wie die arab. Schrift ist recht deutlich und stammt von flotter Hand. Die letzte Zeile auf beiden Seiten von Bl. 35 und auf der Vorderseite von 36 ist etwas verwischt. Jede Seite hat durchschnittlich 22 Zeilen. Versteilung und Satzzeichen fehlen nicht, Worttrennung dagegen liegt nicht vor. Ein Vergleich mit andern koptisch-arabischen Handschriften beweist, daß die Blätter gegen Ende des 13. oder zu Beginn des 14. Jahrhunderts geschrieben wurden.[1]

Die bohairische Übersetzung von Joel liegt gedruckt vor in E. Quatremère, *Daniel et les douze Prophètes*, Paris 1810 und in Henr. Tattam, *Duodecim Prophetae minores in lingua aegyptiaca*, Oxonii 1836. Die Ausgabe von Quatremère war mir nicht zugänglich, bietet aber den gleichen Text wie diejenige Tattams; nur hat Tattam noch eine Handschrift der Sammlung Lee neben *Cod. 2* der Biblioth. Impériale (jetzt Nationale) in Paris und *Cod. St. Germain 2* benutzt. Die beiden letztgenannten Handschriften stammen aber aus gleicher Quelle. Ich konnte noch *Cod. orient. 67* der Bibliotheca Angelica in

[1] Vgl. H. Hyvernat, *Album de Paléographie copte.* Paris 1888. Blatt 1 und 53.

Text des Lektionars.	Text nach Tattam.
1. Blatt, Vorderseite:	
ⲛ̀ϫⲉ ⲛⲓⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉ̀ⲣⲟⲥ, ⲛⲉⲙ	
ⲛⲓⲥⲁϧ, ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲧⲟⲩϧⲟⲑ	
ⲃⲉϥ, ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲧⲉϥⲧⲱⲛϥ	
ϧⲉⲛ ⲡⲓⲉ̀ϩⲟⲟⲩ ⲙ̀ⲙⲁϩⲅ̇.[1]	
ⲁϫⲡ̄ⲋ̄ ⲙ̀ⲡⲓⲉϫⲱⲣϩ ⲙ̀ⲡⲃ̀ⲛ̀	
ⲧⲉ ⲡⲓⲡⲁⲥⲭⲁ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ	
ⲓⲱⲏⲗ ⲡⲓⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ[2]	
[5] Ⲁⲣⲓⲛⲏⲫⲓⲛ ⲛⲏ ⲉⲧ	5) ⲁ̀ⲣⲓⲛⲏⲫⲓⲛ ⲛⲏ ⲉⲧⲑⲁϧⲓ
ⲑⲁϧⲓ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ[3]	ⲉ̀ⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲡⲟⲩⲏⲣⲡ
ⲡⲏⲣⲡ, ⲟⲩⲟϩ ⲣⲓⲙⲓ, ⲁ̀ⲣⲓ	ⲟⲩⲟϩ ⲣⲓⲙⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲁ̀ⲣⲓ

[1] „Seniores et scribae; et interfecerunt eum; et resurrexit in die tertia“ [d. h. Schluß von Luk. 9, 22, entsprechend der Tatsache, daß Luk. 9, 18—22 nach J. Ḫabaši كتاب دليل السنكسار القبطى. Kairo 1894 noch im heutigen koptischen Ritus die Evangelienperikope der dritten Nachtstunde des Montags in der Karwoche bildet. — Zusatz des Herausgebers dieser Zeitschrift].

[2] Rubrik in roter Schrift: „Hora sexta noctis secundae Paschae ex Joel

Rom nachsehen und feststellen, daß er mit dem von Tattam gebotenen Texte genau übereinstimmt, von kleinen Abweichungen, die auf Schreibfehlern beruhen, abgesehen. Bonjour, der Schreiber des *Cod. orient. 67*, macht in der Einleitung nähere Angaben über seine Vorlage. Sie sind auch für die Wertung der bisher gedruckten Ausgaben von Bedeutung. Er wollte für Rom eine Abschrift „der so kostbaren Übersetzung Daniels und der 12 kleinen Propheten" herstellen, weil dort eine solche noch nicht zu finden war. Auf der Durchreise stellte ihm Montfaucon eine kürzlich in Venedig erworbene Handschrift zur Verfügung. Ein Schiffer hatte sie aus Alexandrien mitgebracht. Johannes, der ägyptische Abschreiber, hatte sie im Jahre 1376 nach koptischer, also 1659 nach christlicher Zeitrechnung hergestellt, während Bonjour seine Arbeit am 23. März 1699 vollendete. Nun ist diese Handschrift Montfaucons aber identisch mit *Cod. St. Germain 2*; mit letzterem stimmen wiederum *Cod. 2* der Nationalbibl. in Paris und *Cod. Lee* überein, so daß wir die gleiche Rezension vor uns haben. Unser Bruchstück dagegen stellt eine andere Rezension dar und zwar eine bessere.

Eine Gegenüberstellung der beiden Textgestalten wird am deutlichsten die Abweichungen erkennen lassen.

---

5) Resipiscite, qui ebrii estis ex vino, et plorate, plangite, omnes bibentes vinum ad ebrietatem, quia ablata sunt ex ore vestro laetitia et gaudium.

Der Vers allein verrät schon die Abhängigkeit von einer

propheta". [Das Lektionar, welchem das Bruchstück entstammt, setzte die Joelperikope für die sechste Nachtstunde des Montags in der Karwoche an, wie es nach Ḫabašî auch der heutige koptische Ritus tut. — Zusatz des Herausgebers dieser Zeitschrift.]

[3] Die beiden ersten Zeilen sind in Majuskelschrift geschrieben.

ϩⲏⲃⲓ ⲛⲛⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧⲥⲱ
ⲙ̇ⲡⲓⲏⲣⲡ ⲉⲩⲑⲁϧⲓ, ϫⲉ ⲁⲩ
ⲱ̇ⲗⲓ ⲉ̇ⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ ⲣⲱⲧⲉⲛ
ⲙ̇ⲡⲟⲩⲛⲟϥ ⲛⲉⲙ ⲫⲣⲁϣⲓ.

ϩⲏⲃⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲛⲉⲧⲥⲱ
ⲙ̇ⲡⲓⲏⲣⲡ ⲉⲩⲑⲁϧⲓ ϫⲉ ⲁⲩ
ⲱ̇ⲗⲓ ⲉ̇ⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲣⲱⲧⲉⲛ
ⲙ̇ⲡⲟⲩⲛⲟϥ ⲛⲉⲙ ⲫⲣⲁϣⲓ

[6] ϫⲉ ⲁϥⲓ̇ ⲛ̇ϫⲉ ⲟⲩⲉⲑⲛⲟⲥ ϩⲓϫⲉⲛ
ⲟⲩⲕⲁϩⲓ ⲉϥϫⲟⲣ, ⲟⲩⲟϩ ⲙ̇
ⲙⲟⲛⲧⲉϥ ⲏ̇ⲡⲓ. ⲛⲉϥϣⲟⲗ
ϩⲁⲛϣⲟⲗ ⲙ̇ⲙⲟⲩⲓ̇ ⲛⲉ, ⲛⲉϥ
ⲛⲁϫϩⲓ ϩⲁⲛⲛⲁϫϩⲓ ⲙ̇ⲙⲟⲩⲓ̇
ⲛⲉ.

6) ϫⲉ ⲁϥⲓ̇ ⲛ̇ϫⲉ ⲟⲩⲉⲑⲛⲟⲥ
ⲉ̇ϫⲉⲛ ⲡⲕⲁϩⲓ ⲉϥϫⲟⲣ ⲟⲩⲟϩ
ⲙ̇ⲙⲟⲛⲧⲉϥ ⲏ̇ⲡⲓ ⲛⲉϥϣⲟⲗ
ϩⲁⲛϣⲟⲗ ⲙ̇ⲙⲟⲩⲓ̇ ⲛⲉ ⲟⲩⲟϩ
ⲛⲉϥⲛⲁϫϩⲓ ϩⲁⲛⲙⲁⲥ ⲙ̇ⲙⲟⲩⲓ̇
ⲛⲉ.

[7] ⲁϥϫⲱ ⲛ̇ⲧⲁⲃⲱ ⲛ̇ⲁ̇ⲗ[ⲟⲗⲓ ⲉ̇]
Rückseite: ⲗⲉ̇
ⲡⲧⲁⲕⲟ, ⲟⲩⲟϩ ⲧⲁⲃⲱ ⲛ̇
ⲕⲉⲛⲧⲉ ⲉⲩⲕⲱϣ, ϧⲉⲛ ⲟⲩ
ϧⲟⲧϧⲉⲧ ⲁⲩϧⲉⲧϧⲱⲧⲥ
ⲟⲩⲟϩ ⲁⲩⲃⲉⲣⲃⲱⲣⲥ ⲉ̇ⲃⲟⲗ.

7) ⲁϥϫⲱ ⲛ̇ⲧⲁⲃⲱ ⲛ̇ⲁ̇ⲗⲟⲗⲓ
ⲉ̇ⲡⲧⲁⲕⲟ ⲟⲩⲟϩ ⲧⲁⲃⲱ
ⲛ̇ⲕⲉⲛⲧⲉ ⲉⲩⲕⲱϣ ϧⲉⲛ
ⲟⲩϧⲟⲧϧⲉⲧ ⲁϥϧⲉⲧϧⲱⲧⲥ
ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲃⲉⲣⲃⲱⲣⲥ ⲉ̇ⲃⲟⲗ
ⲁϥⲑⲣⲟⲩ ⲟⲩⲃⲁϣ ⲛ̇ϫⲉ ⲛⲉⲥ
ⲕⲗⲏⲙⲁ.

[8] ⲁϥⲑⲣⲟⲩ ⲟⲩⲁϣ ⲛ̇ϫⲉ ⲛⲉⲥⲕⲗⲏ
ⲙⲁ, ⲟⲩⲟϩ ⲥⲉⲛⲁⲉⲣϩⲏⲃⲓ
ⲉ̇ⲡⲕⲁϩⲓ ⲛ̇ϫⲉ ⲛⲓⲟⲩⲱⲓ, ⲉ̇
ϩⲟⲧⲉ ⲟⲩϣⲉⲗⲉⲧ ⲉⲥⲙⲏⲣ ϩⲓ
ϫⲉⲛ ⲧⲉⲥⲁ̇ⲫⲉ, ⲉⲥⲉⲣϩⲏ
ⲃⲓ ⲉ̇ϫⲉⲛ ⲡⲓϩⲁⲓ ⲛ̇ⲧⲉ ⲧⲉⲥ
ⲙⲉⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ.

8) ⲁ̇ⲣⲓϩⲏⲃⲓ ⲉ̇ⲡϣⲱⲓ ϩⲁⲣⲟⲓ
ⲉ̇ϩⲟⲧⲉ ⲟⲩϣⲉⲗⲉⲧ ⲉⲥⲙⲏⲣ
ⲛⲟⲩⲥⲟⲕ ⲉ̇ϫⲉⲛ ⲡϩⲁⲓ[1] ⲛ̇ⲧⲉ
ⲧⲉⲥⲙⲉⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ.

[9] ⲁⲩⲱ̇ⲗⲓ ⲉ̇ⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ ⲡⲏⲓ ⲙ̇
ⲡⲟ̅ⲥ̅ ⲛ̇ⲟⲩϣⲟⲩϣⲱⲟⲩϣⲓ
ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲱ̇ⲧⲉⲛ ⲉ̇ⲃⲟⲗ, ⲁ̇ⲣⲓ
ϩⲏⲃⲓ ⲛⲓⲟⲩⲏⲃ ⲛⲛⲉⲧϣⲉⲙ
ϣⲓ ⲙ̇ⲡⲓⲙⲁⲛⲉⲣϣⲱⲟⲩϣⲓ.

9) ϫⲉ ⲁⲩⲱ̇ⲗⲓ ⲉ̇ⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲡⲏⲓ
ⲙⲡⲟ̅ⲥ̅ ⲛ̇ⲟⲩϣⲟⲩϣⲱⲟⲩϣⲓ
ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲱ̇ⲧⲉⲛ ⲉ̇ⲃⲟⲗ ⲁ̇ⲣⲓ
ϩⲏⲃⲓ ⲛⲓⲟⲩⲏⲃ ⲛⲛⲉⲧϣⲉⲙ
ϣⲓ ⲙ̇ⲡⲓⲙⲁⲛⲉⲣϣⲱⲟⲩϣⲓ.

1 *Cod. 67 orient. Biblioth. Angel.* hat ⲡⲁϩⲁⲓ.

griechischen Vorlage. Tattam und *Cod. 67* haben: „ex vino vestro“. LXX: „ἐξ οἴνου αὐτῶν“. Hieron. bemerkt dazu: „Expergiscimini, qui ebrii estis, nequaquam vino, ut in solis LXX continetur, sed omni perturbatione“. Εὐφροσύνη καὶ χαρά dürfte wohl aus 1, 16 hier eingetragen sein. Es können jedoch im Hebr. auch diese Worte am Versende fortgefallen sein.

6) Quia venit gens super terram fortis, et non habet numerum; dentes eius dentes leonis sunt, molares eius molares leonis sunt.

Cod. 67 hat ⲁϫⲉⲙ ⲡⲕⲁϩⲓ, Hebr. אַרְצִי, LXX und Vulg. gleich Hebr. Am Schlusse des Verses kommen Tattam und *Cod. 67* der Lesart in LXX, Targ., Peš., Hieron. näher, während unser Text sich an Mass. und Sym. anschließt. Sym.: „καὶ αἱ μόλαι ὡς λέοντος“. Marti (*Das Dodekapropheton* S. 119) schlägt im Hebr. vor: וּמְתַלְּעוֹתָיו כְּלָבִיא.

7) Posuit vineam meam in desolationem et ficum meam in confractionem; in investigatione investigaverunt eam et projecerunt eam.

LXX liest: „καὶ τὰς συκᾶς μου“, während Kopt. mit Hebr. und Vulg. den Singular hat. Bei Tattam u. *Cod. 67* stehen die Verba ebenso wie in LXX im Singular. א* hat ἔρευνον.

8) Dealbavit ramos eius; et plangent super terram agricolae plus quam sponsa succincta super caput suum, lugens de marito virginitatis suae.

Die Versteilung in Tattam und *Cod. 67* ist besser, ebenfalls die Schreibweise ⲟⲩⲃⲁϣ statt ⲟⲩⲁϣ. Das ⲉⲡⲕⲁϩⲓ kann nur auf ein hebr. ארץ zurückgehen. Vielleicht liegt auch in πρὸς μέ der LXX eine Andeutung davon, wenn etwa אֵלַי statt אַרְצִי gelesen wurde. ⲡⲁϩⲁⲓ statt ⲡϩⲁⲓ in *Cod. 67* kann nur ein Schreibfehler sein. de Rossi[1]: „הלבינו albi evaserunt, הלבין dealbavit, melius ex prima manu cod. meus 575 hispanus, ut LXX, Syrus et Arabs.“

9) Ablatum est ex domo Domini sacrificium et libatio; lugete sacerdotes, qui ministratis altari.

Vulg.: „luxerunt sacerdotes“; LXX fügt am Schlusse κυρίου hinzu.

[1] *Variae lectiones Vet. Testamenti* Bd. III. Parma 1786. 184.

[10]. ϫⲉ ⲁⲩⲉⲣⲧⲁⲗⲉⲡⲱⲣⲓⲛ ⲟⲩⲟϩ
ⲁⲩⲧⲁⲕⲟ ⲛ̇ϫⲉ ⲛⲓⲙⲉϣϣⲟ
ϯ, ⲙⲁⲣⲉϥⲉⲣϩⲏⲃⲓ ⲛ̇ϫⲉ
ⲡⲕⲁϩⲓ, ϫⲉ ⲁϥⲉⲣⲧⲁⲗⲉⲡⲱ
ⲣⲓⲛ ⲛ̇ϫⲉ ⲡⲓⲥⲟⲩⲟ̇, ⲁϥϣⲱⲟⲩⲓ̇
ⲛ̇ϫⲉ ⲡⲓⲏⲣⲡ, ⲁϥⲉⲣⲕⲟⲩϫⲓ
ⲛ̇[ϫⲉ ⲡⲓⲛⲉϩ ⲟⲩⲟϩ] ⲁϥϣⲱⲟⲩⲓ̇.

10) ϫⲉ ⲁⲩⲉⲣⲧⲁⲗⲉⲡⲱⲣⲓⲛ ⲛ̇ϫⲉ
ⲛⲓⲙⲉϣϣⲱⲧ ⲙⲁⲣⲉϥⲉⲣϩⲏⲃⲓ
ⲛ̇ϫⲉ ⲡⲕⲁϩⲓ ϫⲉ ⲁϥⲉⲣⲧⲁⲗⲉ
ⲡⲱⲣⲓⲛ ⲛ̇ϫⲉ ⲡⲓⲥⲟⲩⲟ̇.

2. Blatt, Vorderseite:

[11] ⲁ̇ⲣⲓϩⲏⲃⲓ ⲛⲓⲟⲩⲱⲓ ϧⲉⲛ ⲛⲓ
ⲕⲧⲏⲥⲓⲥ, ⲉ̇ϫⲉⲛ ⲡⲓⲥⲟⲩⲟ̇
ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲱⲧ, ϫⲉ ⲁϥⲧⲁ
ⲕⲟ ⲛ̇ϫⲉ ⲡⲓϭⲱⲗ ϧⲉⲛ ⲧⲕⲟⲓ,
ⲁⲥϣⲱⲟⲩⲓ̇ ⲛ̇ϫⲉ ϯⲃⲱ ⲛ̇ⲁ
ⲗⲟⲗⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲥⲉⲣⲕⲟⲩϫⲓ
ⲛ̇ϫⲉ ϯⲃⲱ ⲛ̇ⲕⲉⲛⲧⲉ.

11) ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲱⲧ[1] ϫⲉ ⲁϥ
ⲧⲁⲕⲟ ⲛ̇ϫⲉ ⲡⲓϭⲱⲗ ϧⲉⲛ
ⲧⲕⲟⲓ.

[12] ϯⲃⲱ ⲛ̇ⲉⲣⲙⲁⲛ, ⲛⲉⲙ ϯⲃⲉ
ⲛⲓ, ⲛⲉⲙ ϯⲃⲱ ⲛ̇ϫⲉⲙ
ⲫⲉϩ, ⲛⲉⲙ ⲛⲓϣϣⲏⲛ ⲧⲏ
ⲣⲟⲩ ⲛ̇ⲧⲉ ⲧⲕⲟⲓ ⲉⲩⲉϣⲱⲟⲩⲓ
ⲉⲑⲃⲉ ϫⲉ ⲁⲩϯϣⲱϣ ⲙ̇ⲫⲣⲁ
ϣⲓ ⲛ̇ⲛⲓϣⲏⲣⲓ ⲛ̇ⲧⲉ ⲛⲓⲣⲱ
ⲙⲓ.

12) ⲁⲥϣⲱⲟⲩⲓ̇ ⲛ̇ϫⲉ ϯⲃⲱ ⲛ̇ⲁ̇ⲗⲟⲗⲓ
ⲟⲩⲟϩ ⲁⲩⲉⲣⲕⲟⲩϫⲓ ⲛ̇ϫⲉ ⲛⲓⲃⲱ
ⲛ̇ⲕⲉⲛⲧⲉ ϯⲃⲱ ⲛ̇ⲉⲣⲙⲁⲛ[2] ⲛⲉⲙ
ϯⲃⲉⲛⲓ ⲛⲉⲙ ϯⲃⲱ ⲛ̇ϫⲉⲙⲫⲉϩ ⲛⲉⲙ
ⲛⲓϣϣⲏⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̇ⲧⲉ ⲧⲕⲟⲓ ⲁⲩϣⲱⲟⲩⲓ
ϫⲉ ⲁⲩϯϣⲓⲡⲓ ⲙ̇ⲫⲣⲁϣ ⲛ̇ϫⲉ
ⲛⲓϣⲏⲣⲓ ⲛ̇ⲧⲉ ⲛⲓⲣⲱⲙⲓ.

[13] ⲙⲏⲣ ⲑⲏⲛⲟⲩ ⲛ̇ϩⲁⲛⲥⲱⲕ[3], ⲟⲩ
ⲟϩ ⲛⲉϩⲡⲓ ⲛⲓⲟⲩⲏⲃ, ⲁ̇ⲣⲓϩⲏ
ⲃⲓ ⲛⲏⲉⲧϣⲉⲙϣⲓ ⲙ̇ⲡⲓⲙⲁⲛ
ⲉⲣϣⲱⲟⲩϣⲓ, ⲙⲁϣⲉ ⲛⲱ
ⲧⲉⲛ ⲉⲛⲕⲟⲧ ϧⲉⲛ ϩⲁⲛⲥⲟⲕ
ⲛⲏⲉⲧϣⲉⲙϣⲓ ⲙ̇ⲫϯ.

13) ⲙⲏⲣ[4] ⲑⲏⲛⲟⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲉϩⲡⲓ
ⲛⲓⲟⲩⲏⲃ ⲁ̇ⲣⲓϩⲏⲃⲓ ⲛⲏⲉⲧϣⲉⲙϣⲓ[5]
ⲙ̇ⲡⲓⲙⲁⲛⲉⲣϣⲱⲟⲩϣⲓ ⲙⲁϣⲉⲛⲱⲧⲉⲛ
ⲉ̇ϧⲟⲩⲛ ⲉⲛⲕⲟⲧ ϧⲉⲛ ϩⲁⲛⲥⲟⲕ
ⲛⲏⲉⲧϣⲉⲙϣⲓ ⲙ̇ⲫϯ ϫⲉ ⲁϥⲕⲏⲛ
ⲉ̇ⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲡⲏⲓ ⲙ̇ⲡⲟ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲧⲉⲛⲛⲟⲩϯ

1 *Cod. 67 orient. Biblioth. Angel.* zieht ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲱⲧ zu Vers 10.
2 *Cod. 67 orient. Biblioth. Angel.*: ⲛ̇ⲁⲣⲙⲁⲛ.
3 Von zweiter Hand in ⲛ̇ϩⲁⲛⲥⲟⲕ verbessert.
4 *Cod. 67 orient. Biblioth. Angel.*: ⲙⲉⲣ.
5 *Cod. 67 orient. Biblioth. Angel.*: ⲛⲉⲧϣⲉⲙϣⲓ.

10) Quia desolati et destructi sunt campi, lugeat terra, quia perditum est triticum, exsiccatum est vinum, paulum factum est [oleum et] exsiccatum est.

ⲁⲧⲧⲁⲕⲟ ist Zusatz; sonst stimmt der Vers mit LXX überein.

11) Plangite, agricolae, in possessionibus super triticum et hordeum, quia perdita est vindemia in agro, aruit vinea et imminuta est ficus.

Die Versteilung weicht von Tattam stark ab. LXX: „αἱ συκαῖ ὠλιγώθησαν". Die Übersetzung des הֹבִישׁוּ mit ἐξηράνθησαν in LXX ist weniger gut; τοῦ ἀγροῦ = in agro.

12) Malogranatum et palma et malum et arbores omnes agri arefactae sunt, propterea quod confusum est gaudium filiorum hominum.

LXX: „ὅτι ἤσχυναν χαρὰν οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων"; Vulg.: „confusum est gaudium a filiis hominum"; Hebr. כִּי־הֹבִישׁ שָׂשׂוֹן מִן־בְּנֵי אָדָם.

13) Accingite vos saccis et plangite, sacerdotes; lugete, qui ministratis altari, ingredimini, dormite in saccis, qui ministratis Deo.

Hebr. hat am Schlusse אֱלֹהָי. Ein Cod. bei Kennicott fügt ebenfalls als Objekt des Umgürtens שַׂק bei, einer bei de Rossi שַׂקִּים.[1] Wahrscheinlich ist das Objekt aus dem folgenden Versteil hier eingetragen.

[1] de Rossi, *Variae lectiones Vet. Testamenti* Bd. III. Parma 1786. 184.

[14] ϫⲉ ⲁϥⲕⲏⲛ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ ⲡⲏⲓ ⲙ̀
ⲡⲟ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲧⲉⲛⲛⲟⲩϯ, ⲛ̀ϫⲉ
ⲟⲩϣⲟⲩϣⲱⲟⲩϣⲓ ⲛⲉⲙ ⲟⲩ
Rückseite: ⲗ̀ⲋ
ⲱⲧⲉⲛ ⲉ̀ⲃⲟⲗ.

ⲛ̀ϫⲉ ⲟⲩϣⲟⲩϣⲱⲟⲩϣⲓ ⲛⲉⲙ ⲟ̀ⲩⲱ̀ⲧⲉⲛ
ⲉ̀ⲃⲟⲗ.

[15] ⲙⲁⲧⲟⲩⲃⲟ ⲛ̀ⲟⲩⲛⲏⲥⲧⲓⲁ̀, ⲟⲩⲟϩ
ϩⲓⲱⲓϣ ⲛ̀ⲟⲩϣⲉⲙϣⲓ, ⲑⲱⲟⲩ
ϯ ⲛⲓⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ
ⲉⲧϣⲟⲡ ϩⲓϫⲉⲛ ⲡⲕⲁϩⲓ ⲉ̀
ϧⲟⲩⲛ ⲉ̀ⲡⲏⲓ ⲙ̀ⲡⲟ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲧⲉⲛ
ⲛⲟⲩϯ, ⲟⲩⲟϩ ⲱϣ ⲉ̀ϩⲣⲏⲓ ϩⲁ
ⲡⲟ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲧⲉⲛⲛⲟⲩϯ ⲉ̀ⲙⲁϣⲱ.

14) ⲙⲁⲧⲟⲩⲃⲟ ⲛ̀ⲟⲩⲛⲏⲥⲧⲓⲁ̀ ϩⲓⲱⲓϣ[1]
ⲛ̀ⲟⲩϣⲉⲙϣⲓ ⲑⲱⲟⲩϯ ⲛ̀ⲛⲓⲡⲣⲉ́ⲥ
ⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧϣⲟⲡ ϩⲓϫⲉⲛ
ⲡⲕⲁϩⲓ ⲉ̀ϧⲟⲩⲛ ⲉ̀ⲡⲏⲓ ⲙ̀ⲡⲟ̅ⲥ̅
ⲡⲉⲧⲉⲛⲛⲟⲩϯ ⲟⲩⲟϩ ⲱϣ ⲉ̀ϩⲣⲏⲓ
ϩⲁ ⲡⲟ̅ⲥ̅ ⲉ̀ⲙⲁϣⲱ.

[16] ϫⲉ ⲟⲩⲟⲓ ⲛⲏⲓ, ⲟⲩⲟⲓ ⲛⲏⲓ,
ⲟⲩⲟⲓ ⲛⲏⲓ, ϥϧⲉⲛⲧ ⲛ̀ϫⲉ
ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲙ̀ⲡⲟ̅ⲥ̅, ϥⲛⲏⲟⲩ ⲙ
ⲫⲣⲏϯ ⲛ̀ⲟⲩⲧⲁⲗⲉⲡⲱⲣⲓⲁ̀.

15) ϫⲉ ⲟⲩⲟⲓ ⲛⲏⲓ ⲟⲩⲟⲓ ⲛⲏⲓ ⲟⲩⲟⲓ ⲛⲏⲓ
ⲙ̀ⲡⲓⲉ̀ϩⲟⲟⲩ ϫⲉ ϥ̀ϧⲉⲛⲧ ⲛ̀ϫⲉ
ⲡⲓⲉϩⲟⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲟ̅ⲥ̅ ⲟⲩⲟϩ ϥ̀ⲛⲏⲟⲩ
ⲙ̀ⲫⲣⲏϯ ⲛ̀ⲟⲩⲧⲁⲗⲉⲡⲱⲣⲓⲁ̀
ⲉ̀ⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲟⲩⲧⲁⲗⲉⲡⲱⲣⲓⲁ̀.

[1] *Cod. 67 orient. Biblioth. Angel.*: ϣⲓⲱⲓϣ.

Es ist zu bedauern, daß uns kein größerer Teil der Übersetzung erhalten ist. Gerade für die kleinen Propheten ist ohnehin das koptische Handschriftenmaterial sehr gering. Ein längerer Text hätte vielleicht neues Licht in das noch ziemlich dunkle Gebiet der ägypt. Übersetzung des AT gebracht. Aus den wenigen Versen des vorliegenden Bruchstückes lassen sich keine weitgehenden Schlüsse ziehen. Dennoch zeigt der Text eine geringere Abhängigkeit von LXX als derjenige bei Tattam und kommt in manchen Punkten dem Hebr. näher, wenn auch nicht zu bezweifeln ist, daß er aus einer griechischen Vorlage stammt. Aus dem öfteren Abschreiben der liturgisch verwerteten Stücke lassen sich nicht alle Verschiedenheiten erklären. So

---

[14] Quia cessavit ex domo Domini Dei vestri sacrificium et libatio.

Der Satz gehört wohl noch zu V. 13. LXX liest nur: „ἐξ οἴκου θεοῦ ὑμῶν". In Q (Parsons XII) auch: „κυρίου θεοῦ ὑμῶν".

14) [15] Sanctificate ieiunium et praedicate ministerium, congregate seniores omnes, qui habitant super terram, in domum Domini Dei vestri, et clamate ad Dominum Deum vestrum vehementer.

Auch hier LXX „οἶκον θεοῦ ὑμῶν ..... πρὸς κύριον"; dagegen in ℵA: „κυρίου θεοῦ".

15) [16] Heu mihi, heu mihi, heu mihi, prope est dies Domini venit sicut miseria.

εἰς ἡμέραν ist fortgefallen, ebenso ὅτι und am Schlusse ἐκ ταλεπωρίας. Vulg.: „et quasi vastitas a potente veniet".

Tattam und *Cod. 67* halten sich genau an LXX.

Auf diesen Abschnitt aus Joel folgt in dem Bruchstücke Ps 28, 1—2. Die Übersetzung stimmt ganz mit LXX überein; nur am Schlusse heißt es ϧⲉⲛ ⲧⲉϥⲁⲩⲗⲏⲟⲩ statt ϧⲉⲛ ⲧⲉϥⲁⲩⲗⲏ. Der Unterschied muß auf einem Irrtume beruhen, wenn nicht ⲛⲉϥⲁⲩⲗⲏⲟⲩ zu schreiben ist.

---

dürfte sogar vermutet werden, daß nicht alle Bücher oder Bruchstücke der einzelnen Dialekte je von einem einzigen Übersetzer herstammen. Sollten die Handschriften J. Pierpont Morgans uns auch für die Bücher der kleinen Propheten weiteres Material liefern, so könnte die von A. Schulte begonnene Arbeit[1] auf breiterer Grundlage weitergeführt und die Bedeutung der koptischen Übersetzung für die Textfrage[2] von neuem bestätigt werden.

[1] A. Schulte, *Die koptische Übersetzung der kleinen Propheten*. Theol. Quartalschr. Tübingen. LXXVI (1894) S. 605—642; LXXVII (1895) S. 209—229.

[2] Vgl. G. Hoberg-F. Kaulen, *Einleitung in die Heilige Schrift* I[5]. Freiburg 1913. S. 227—229.

ZWEITE ABTEILUNG.

AUFSÄTZE.

Untersuchungen zur syrischen Überlieferung der Siebenschläferlegende.

Von

Dr. Arthur Allgeier.

III. Die Überlieferungsgeschichte der Siebenschläferlegende in der syrischen Literatur.

Die Untersuchung des Verhältnisses, in dem die größeren Texte der syrischen Siebenschläferlegende zu einander stehen, ergibt für die Überlieferungsgeschichte drei grundlegende Resultate:

1. die Texte zerfallen in zwei Hauptgruppen: die längere ist am ursprünglichsten durch *Cod. Sachau 321* vertreten, die kürzere durch *Add. 12160.* Was man also als Syrische Prosadarstellung schlechthin zu bezeichnen pflegte, nämlich die Erzählung bei dem syrischen Zacharias Rhetor, ist bereits aus abgeleiteten Quellen gebildet.

2. Sämtliche Rezensionen führen auf eine innersyrische Entwicklung. Weder Zacharias Rhetor noch Pseudodionysius haben etwa eine griechische Vorlage gehabt.

3. Die Legende existierte in dieser Teilung vor dem Jahre 568. Dieser Terminus *ante quem* folgt aus der Abfassungszeit der syrischen Ausgabe des Zacharias Rhetor.

Hier ist nun der Punkt, von dem aus die Untersuchung weiter dringen kann, um das Alter nicht bloß der Prosaüberlieferung, sondern der syrischen Gestalt der Legende und schließlich der Erzählung selbst zu ermitteln. Nach dem Gange, welchen die wissenschaftliche Erforschung bei Koch, Guidi, Ryssel und Huber genommen hat, scheint es nahe-

liegend zu sein, mit der gewonnenen Erkenntnis zunächst an die Betrachtung der poetischen Memre heranzutreten, welche den Namen des Jakob von Sarug tragen. Allein Jakob von Sarug ist in der Form, die er gewählt hat, selbst geschichtlich bedingt, und Differenzen zwischen den Homilien können nur historisch erklärt werden. Vor allem aber ist zu ihrer Wertung unerläßlich, den Einfluß zu beobachten, den sie auf die Entwicklung der Legende gehabt haben. Außerdem bedarf es anderseits für Zacharias Rhetor Syrus und Pseudodionysius noch der Untersuchung, welche Stellung die Legende in ihren Werken einnimmt und ob ihre ausdrücklich genannten oder sonst feststellbaren Quellen nicht noch genauere Daten ermöglichen. So tritt von selbst die Notwendigkeit hervor, die gesamte syrische Literatur über die Siebenschläfer zu verhören und auf ihre Abhängigkeit zu prüfen.

Für die Sammelarbeit hat bereits Huber das Meiste getan. Doch war es mir möglich, das Material zu erweitern. So ist das *Chronicon civile et ecclesiasticum ed.* Rahmani und die Vita des Mar Abchai erstmals herangezogen worden. In der Ausnützung des literarischen Stoffes habe ich auf Schritt und Tritt erfahren, welche Fülle ungelöster Fragen die syrische und die christlich arabische Literaturgeschichte an wichtigen Punkten bietet. Methodisch bin ich so vorgegangen, daß ich mit den jüngsten Bezeugungen der Legende begonnen und so Jahrhundert um Jahrhundert rückwärts geschritten bin. Der Weg der Untersuchung ist auch in der folgenden Darstellung beibehalten worden. Sodann habe ich die west- und ostsyrische Überlieferung geschieden. Das gebot bereits die Existenz von *Cod. Sachau 222* mit den merkwürdigen Sonderlesarten; dann aber die Beobachtung, daß mit der Dogmatik alle anderen Zweige der Literatur, so auch die Legende, einen ausgeprägten Eigencharakter tragen.

A. Westsyrische Überlieferung.

§ 1. Bar Hebräus († 1286) kommt an zwei bezw. drei Orten auf unsere Legende zu sprechen.

1. In der *Syrischen Chronik* erwähnt er das Martyrium

unter Dezius mit den Worten: „Dieser verfolgte die Christen sehr, und zu seiner Zeit flohen die sieben Jünglinge aus Ephesus und verbargen sich in der Höhle."[1] Was er außerdem zur Regierung des Kaisers anmerkt, ist der Rigorismus Novatians gegen diejenigen Christen, welche in der Verfolgung abgefallen waren und danach wieder zurückkehren wollten. Unter Theodosius dem Jüngern fehlt eine Notiz über die Erweckung. Das mag Zufall sein. Denn kirchliche Vorgänge werden sonst in größerem Umfang erwähnt, und der fromme Sinn des Kaisers wird durch Züge ganz von der Art der kaiserlichen Charakteristik in der Geschichte der Siebenschläfer gerühmt.[2]

2. Ausführlicher ist der Bericht in der *Geschichte der Dynastien.* Diese Schrift ist zwar arabisch verfaßt, darf aber von der syrischen Überlieferungsgeschichte darum noch nicht getrennt werden. Unter Dezius wird bemerkt: „Und zur Zeit des Dezius lebten die sieben Jünglinge, die Höhlengenossen, welche vor ihm flohen und sich in einer Höhle über der „Höhle" verbargen. Als er nun die Kunde von ihnen zu wissen bekam, da gebot er das Tor zur Höhle zuzumachen über ihnen. Nun ließ Gott Ruhe über sie kommen, bis auf den Tag, da sie von ihrem Schlaf aufgeweckt werden sollten."[3] An der Darstellung fällt vor allem in اصحاب

[1] Gregorii Barhebraei *Chronicon Syriacum e Codd. Mss. emendatum ac punctis vocalibus adnotationibusque locupletatum.* Parisiis 1890. S. 56: ܗܢܐ ܪܕܦ ܠܟܪ̈ܣܛܝܢܐ ܛܒ. ܘܒܙܒܢܗ ܥܪܩܘ ܫܒܥܐ ܛܠܝ̈ܐ ܡܢ ܐܦܣܘܣ ܘܐܬܛܫܝܘ ܒܡܥܪܬܐ.

[2] So wird erwähnt, daß Theodosius über den Tod des Bischofs von Hebron tief getrauert habe: er ließ sich das Kleid des Verstorbenen geben, zog es selbst an, um Segen zu erlangen. Im Krieg gegen ܐܠܐܢܣܘܣ erscheint ein Engel als Hirte und führt das Heer trockenen Fußes durch einen Strom. Der Kaiser fastet immer und betet, hält das Mittwochs- und Freitagsfasten. Bischof Acacius von Amid kauft 7000 Christen, welche in persische Gefangenschaft geraten sind, dadurch los, daß er die goldenen und silbernen Gefäße der Kirche veräußert. Die Bulgaren werden getauft. Am Himmel wird ein Komet gesehen, und viele betrachten ihn als Vorboten des jüngsten Gerichtes.

[3] ذوقيوس قيصر ملك سنة واحدة . . . وفى زمان ذوقيوس كان الفتية السبعة اصحاب الكهف الذين هربوا منه واختفوا فى مغارة فوق الكهف ورفع خبرهم اليه فامر ان يسد باب المغارة عليهم فالقى الله عليهم سباتا الى يوم انبعاثهم من رقادهم. *Historia Orientalis authore Gregorio Abulpharagio* ed. E. Pocockius. Oxoniae 1782, 127 die Ausgabe von A. Salḥâni. Beirut 1890 ist mir in Berlin nicht zugänglich.

الكهف der Sprachgebrauch des Korans und der von ihm beeinflußten Versionen auf. Auch spielt bereits die arabische Diskussion über das Verhältnis von كهف zu مغارة herein. Im übrigen fügt Barhebräus aus der Regierungszeit des Dezius kein Faktum bei, das im Chronicon syriacum nicht erwähnt wäre. Dagegen verweilt er bei der Verfolgung der Christen noch länger und hebt hervor, daß sie aus persönlichem Haß gegen Philippus erfolgte. Ebenso wird zu Novatian noch gesagt, daß man ihm vergebens zuredete, zur Gemeinschaft der Kirche zurückzukehren, und er erst dann, als er darauf nicht hörte, auf einer Synode von 60 Bischöfen exkommuniziert worden sei. Die Gruppierung der Ereignisse geschieht dann so, daß nach der allgemeinen Bemerkung von der Christenverfolgung die Notiz über Novatian eingeschaltet und erst darnach die Jünglinge von Ephesus erwähnt werden.

Eine verschiedene Behandlung zeigt sich aber darin, daß in der Geschichte der Dynastien auch der zweite Teil der Legende unter Theodosius dem Jüngern verwertet ist. Nachdem zunächst der Erfolg der christlichen Mission in Persien unter Bischof Marutha von Maipherkat und die Verfolgung durch König Warharan sowie die Tätigkeit des Simeon Stylites, Cyrill von Alexandrien und Nestorius, sodann die Dichtungen des Mar Isaak genannt worden sind, fährt der Chronist fort: „Und in dieser Zeit wurden die Höhlengenossen von ihrem Schlaf auferweckt, den sie auf Befehl des Kaisers Dezius geschlafen hatten, *nach ungefähr 40 Jahren*. Es ging Theodosius der Kaiser samt seinen Bischöfen und den Priestern und Patriarchen zu ihnen hinaus und schaute sie an und sie unterredeten sich mit ihnen. Als sie sich dann von ihnen entfernt hatten, starben sie auf ihren Plätzen.“ Nach dieser Erzählung erwähnt Barhebräus aus der Regierung des Theodosius noch: das Erdbeben bei Konstantinopel, den Thronwechsel in Persien, die Verurteilung des Bischofs Ibas und die Auffindung des Hauptes von Johannes dem Täufer — also lauter Ereignisse beinahe, von denen das Chronicon schweigt! Wie diese Verschiedenheiten der Dar-

stellung zu erklären sind, kann hier nicht weiter verfolgt werden.[1]

3. Jedenfalls enthält auch das *Chronicon ecclesiasticum* über die Jünglinge von Ephesus eine auffallend abweichende Rezension der Legende.[2] Aus der dezianischen Christenverfolgung werden unter dem Patriarchat des Babylas als Blutzeugen neben diesem Bischof die vierzig Martyrer von Sebaste genannt, unter Fabius wiederum der antiochenische Bischof selbst und die Amtsbrüder Alexander von Jerusalem, Fabianus von Rom, Christophorus und „viele andere.“ Dann fährt der Chronist fort: „Auch die sieben Jünglinge flohen aus Ephesus und verbargen sich in einer Höhle.“ Wiederum schließt sich an diese Erwähnung die Bemerkung über den Novatianismus.

Unter dem 34. antiochenischen Patriarchen Theodotus gedenkt Barhebräus der Wiederauffindung der Reliquien des Erzmärtyrers Stefanus, sowie des Simeon Stylites und des Barṣauma und fährt dann fort: „Und man sah, daß von den Toten aufstanden die sieben Jünglinge von Ephesus, die vor Dezius, dem Verfolger, geflohen waren und sich in einer Höhle auf einem von den Bergen verborgen hatten. Und während sie dortselbst schliefen, verschieden sie auf Gottes Befehl. Und es fragte Dezius nach ihnen; da wurde ihm gesagt, sie seien in einer Höhle versteckt. Nun ließ er ihre Öffnung

---

[1] Ibn Ḫallikan behauptet, Barhebräus sei vor seinem Tode noch Muslim geworden. Außerdem gibt es einen nestorianischen Schriftsteller des Namens Abulfarağ mit dem Beinamen ابن الطيب. Pocock und Assemani *BO* II S. 309. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, ed. sec. Francofurti ad Moenum 1847. t. II S. 468 diskutieren die Frage, ob beide identisch sein können. Bekanntlich trägt auch die 1886 von der Propaganda erworbene Tatianhs. den Autornamen eines ابن الطيب fol. 355^v. Die Gleichsetzung mit dem bekannten Nestorianer bereitet aber auch hier große Schwierigkeiten, wie aus A. Ciasca, *Tatiani Evangeliorum harmoniae arabice.* Romae 1888 XIII f. zu ersehen ist. L. Cheikho, Abhandlung über Leben und Schriften des Gregorius Abulfarağ, genannt Barhebräus. Beyruth 1898, S. 29 hält die Geschichte der Dynastien für eine Übersetzung und teilweise Umarbeitung des Chronicon syriacum. Der Befund in der Darstellung der Siebenschläferlegende läßt sich mit dieser Annahme schwerlich vereinigen. Eine kritische Vergleichung weiterer Abschnitte ist darum geboten.

[2] *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum, quod e Codice Musei Britannici descriptum . . ediderunt* . . . J. B. Abbeloos et Th. J. Lamy Lovanii, t. I (1872) II (1874): I 141—145.

verschließen, damit sie, sollten sie noch leben, in den Scheol hinabkämen." Dieser Schluß zeigt bereits die Spur von Michael Syrus. Diesem schließt sich Barhebräus im Folgenden derart an, daß er einiges streicht, im übrigen aber die Vorlage fast wörtlich widergibt: die beiden Christen, welche das Martyrium aufzeichnen, heißen ܐܬܐܘܕܘܪܘܣ ܘܪܘܦܝܢܘܣ, die Auferweckung ereignet sich im 38. Jahre des Theodosius, der Besitzer des Höhlengrundstückes heißt ܐܕܠܝܣ. Ausgelassen ist an größeren Stücken: die Einzelbeschreibung der Häresie, die Bemerkung, welchen Eindruck die Steine vor der Höhle auf Dionysius gemacht haben, und wie er immer wieder von neuem prüft, ob er sich nicht täuscht. Sehr gekürzt ist das Verhör des Jünglings. Hier hat sich Barhebräus auch eine Änderung erlaubt. Dionysius wird nur vom Prokonsul verhört, der dann den Bischof schließlich rufen läßt. Auch das Wechselgespräch zwischen Kaiser und Jünglingen ist erheblich kürzer und weist eine Differenz insofern auf, als Barhebräus den Kaiser die Bitte aussprechen läßt, die Auferweckten möchten mit ihm reden.

Dagegen ist auch hier so wenig wie bei Michael Syrus die Volksmenge näher gekennzeichnet, die zur Höhle zieht. Von den „Patriarchen" zumal ist überhaupt in syrischen Berichten nicht die Rede. Die Länge des Schlafes wird aber übereinstimmend mit Michael Syrus auf 188 Jahre angegeben.

Das *Chronicon ecclesiasticum* gestattet also, die Vorlage des Barhebräus genau zu erkennen. Welches aber die unmittelbare Quelle für die Geschichte der Dynastien ist, läßt sich aus der syrischen Überlieferung nicht ausmachen.

§ 2. Zeitlich steht dem Barhebräus von den übrigen syrischen Chroniken am nächsten der Verfasser des von Rahmani so genannten *Chronicon civile et ecclesiasticum*.[1] Der Herausgeber fand dasselbe im Sommer 1899 auf einer Reise nach Konstantinopel „*apud quemdam episcopum*". Die

[1] *Chronicon civile et ecclesiasticum anonymi auctoris, quod ex unico codice Edesseno primo edidit Ignatius Ephraem II Rahmani patriarcha Antiochenus Syrorum.* Typis Patriarchalibus Syrorum in seminario Scharfensi in monte Libano MCMIV.

nicht vollständige Hs. datiert er in das 14. Jahrhundert. Der Name des Chronisten wird nicht genannt. Er muß aus ܓܒܐ ܢܗܪ̈ܐ stammen oder dort wohnhaft gewesen sein; denn er bezeichnet diese Provinz als „unser Land". Für die Abfassungszeit stehen zwei Angaben zu Gebote, die der Verfasser über sich macht: er sei im September 1448 Gr. in Jerusalem gewesen, als Saladin die Stadt eroberte; er habe sich in Tagrit bei dem Maphrian Gregorius befunden und sich mit diesem nach Singar begeben. Man ist für diese Angaben einstweilen auf die Bemerkungen angewiesen, welche der Herausgeber dem ersten Teil des Werkes vorausgeschickt. Aber das Datum der Einnahme Jerusalems a. 1448 Gr. kann nicht stimmen. Wenn das Faktum zutreffen soll, so muß ein Schreibfehler vorliegen; statt 1448 müßte 1498 = 1187 christlicher Ära gelesen werden, was zu anderen historischen Bezeugungen paßt und sich auch mit der zweiten Angabe besser in Einklang bringen läßt.[1] Denn Gregor war Maphrian 1189—1214. Dann würde sich als Abfassungszeit der Chronik 1200 ergeben und als Abfassungsort vielleicht Edessa, da für die Gründung, Wiederherstellung, Topographie und Tagesgeschichte dieser Stadt ein augenscheinliches Interesse vorwaltet.

Die Legende der Siebenschläfer ist gemäß der Anlage des Werkes, welches die Mitte hält zwischen den chronologischen Kanones und einer ausführlichen Chronik, auch mehr nur berührt als erzählt. Die erste Erwähnung geschieht im Zusammenhang mit anderen Martyrien S. ܪܗ. Es geht voraus die Verfolgung des Maximianus, wobei die 40 Soldaten von Sebaste und Cyprian als Opfer hervorgehoben werden, darauf folgt die Regierung des Gallienus, der 15 Jahre regiert habe, dann heißt es: „In dieser Zeit setzte eine Verfolgung gegen die Christen in Szene Dezius, der harte Tyrann; in dieser Zeit flohen sieben Jünglinge von Ephesus und schliefen nach dem Willen des Herrn 370 Jahre bis zur Zeit des Kaisers Theodosius." Die unmittelbar folgende Notiz besagt, daß damals Paul von Samosata Bischof von Antiochien war.

[1] Der publizierte Teil der Chronik reicht bis zur Einnahme von Edessa unter Chosroes.

Der Abschnitt, welcher die Ereignisse aus der Regierung des Theodosius berichtet, beginnt mit der Bemerkung, daß zu dieser Zeit der Hyparch Kyros die Mauern von Rom neu aufgebaut habe. An zweiter Stelle liest man S. ܩܥܘ: „Und in dieser Zeit fand die Auferweckung der sieben Jünglinge in Ephesus statt, denen es passiert war, daß sie 370 Jahre schliefen."[1] Weiter wird berichtet: in dieser Zeit reiste der hl. Barṣauma nach der Hauptstadt, weiter versammelte sich das Konzil der 200 Bischöfe mit Cyrill gegen die Irrlehre des Nestorius.

Die Auferweckung wird also vor 431 verlegt. Damit stellt sich der Chronist auf die Seite des Michael Syrus und des (Ps.-)Dionysius von Tellmaḥre. Während er mit der Siebenzahl der Jünglinge dem ersteren folgt, so nähert er sich mit der Zahl 370 wieder diesem. Es müssen also in der Chronik mehrere Quellen zusammenfließen. Um diese zu scheiden, reicht der Abschnitt über die Legende nicht aus; es sind eine Reihe von Autoren benützt, die anderwärts unbekannt sind. Entlehnungen aus (Ps.-)Dionysius von Tellmahre sind häufig, dagegen zeigt sich der Kompilator nach Rahmani[2] von Michael Syrus unabhängig. Daher wird man auch hier nicht annehmen dürfen, daß die Chronik des antiochenischen Patriarchen Vorlage gewesen sei. In der Einleitung nennt der Verfasser eine Reihe seiner Gewährsmänner. Hier begegnen folgende Namen: Eusebius von Cäsarea, Andronikus, Anianus, Mönch aus Alexandrien, der hl. Jakob, Bischof von Edessa, Georgius, Bischof der Arabervölker. Ob von diesen Schriftstellern aber auch nur Jakob von Edessa wenigstens in gedrängter Kürze von der Legende gehandelt hat, bleibt, wie unten dargelegt werden wird, durchaus zweifelhaft, so daß auch seine Chronik als Quelle nicht in Betracht kommen kann.

§ 3. Dagegen weist eine Erzählung auf eine neue Spur, die unmittelbar auf die Erwähnung des Konzils folgt. Der Verfasser fährt nämlich fort: „In dieser Zeit gab es viele

[1] ܘܒܗܢܐ ܙܒܢܐ ܗܘܐ ܢܘܚܡܐ ܕܫܒܥܐ ܛܠܝܐ ܕܒܐܦܣܘܣ ܕܐܬܠܗ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܕܢܕܡܟܘܢ ܫ̄ܥ ܫܢܝܢ.

[2] Vorrede Rahmanis S. VI.

Gebeine, die verehrt wurden; man hatte sie in großer Zahl aus den Gräbern der Heiden genommen. Als nun der hl. Mar Abchai bei Kaiser Theodosius war, riet er ihm, den Befehl ins ganze Reich zu schicken: wer ein Stück Martyrerreliquien besitze, solle es zum Kaiser bringen, damit er von ihm gesegnet werde und er ihm Geschenke gebe. Und es kamen Tausende zusammen und aber Tausende von Heiligenreliquien, indem sie in Särge gelegt waren. Da ließ der Kaiser viele Holzstöße aufschichten und darauf Feuer und Pech niederlegen. Als nun Feuer entstand, warf man alle diese Reliquien darauf, und diejenigen, die von Heiligen waren, wurden erprobt, diejenigen aber welche von Nichtheiligen stammten, wurden verbrannt und wurden Staub und Asche. Und er sammelte alle Reliquien der Heiligen an einem Ort, und der Kaiser ließ darüber einen großen herrlichen Tempel bauen, und darin waltete dieser Mar Abchai." Dieses merkwürdigen Ratgebers gedenkt der Chronist bereits unter den hervorragenden „Vätern" der Zeit des Kaisers Arkadius[1]; und zwar zwischen Symeon Stylites, Barṣauma, Mönch von Samosata, einerseits und Mar Aaron von Schiggara anderseits. Dabei bezeichnet er ihn als „Bischof von Nizäa, der ein berühmter Mönch" war.

Nun ist die Tatsache wichtig, daß Mar Abchai nicht nur den griechischen, sondern auch allen anderen syrischen Chroniken unbekannt ist, mit Ausnahme von Barhebräus. Im *Chronicon ecclesiasticum* kommt er nach Theodor von Mopsuestia und Absamias, dem Neffen des hl. Ephrem mit folgenden Worten auf ihn zu sprechen[2]: „Und in dieser Zeit war berühmt der hl. Mar Abchai am Orte Mardin. Als nun Kaiser Theodosius von ihm hörte, holte er ihn zu sich, und der Heilige wurde zum Metropoliten für Nizäa geweiht." Dann wird die Geschichte von der Reliquienprobe erzählt: Theodosius habe die Gebeine aus allen Teilen des römischen Reiches zu-

[1] S. ܡܛܠ ܐܒܗ̈ܬܐ ܕܐܬܝܕܥܘ ܒܙܒܢܗ. ܒܝܘܡܝ ܐܪܩܕܝܘܣ ܗܘܘ ܒܥܘܕܪܢܐ ܝܕܝܥܐ ܡܢܗܘܢ: ܫܡܥܘܢ ܕܐܣܛܘܢܐ ܘܡܢܗܘܢ ܒܪܨܘܡܐ ܕܝܪܝܐ ܕܫܡܫܛ. ܘܡܢܗܘܢ ܐܒܚܝ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܢܝܩܝܐ ܕܗܘܐ ܚܣܝܐ ܠܥܠܡܐ. ܘܡܢܗܘܢ ܐܗܪܘܢ ܕܫܓܪܐ.

[2] Abbeloos-Lamy S. 134.

sammenbringen lassen; 30000 im Ganzen, wovon sich 8000 bewährten. Dann wird Mar Abchai Vorsteher der Reliquienkirche.[1] Nach dem Tode des Theodosius nimmt der Bischof 5000 Reliquien mit und zieht sich an den Euphrat zurück, wo er im „Stufenkloster"[2] stirbt. Nachfolger auf dem Stuhl Nizäa wird sein Schüler Andronikus. So Barhebräus. Das Kloster des Mar Abchai in Samosata spielt in seiner Geschichte der antiochenischen Patriarchen noch wiederholt eine Rolle.[3]

Aus dem Vergleich der Berichte bei Barhebräus und im *Chronicon civile et ecclesiasticum* geht hervor, daß sie von einander unabhängig sind und eine dritte Rezension fordern. Das ist kein bloßes Postulat. Schon Assemani[4] teilte mit, daß in einem der sehr alten hagiographischen Kodizes, welche er im Marienkloster der Nitrischen Wüste gesehen hat, eine Vita des Mar Abchai enthalten gewesen sei. Eine solche bietet auch *Vat. Syr. 10.* Doch sind beide nicht identisch. Denn letztere ist als Rezension des Patriarchen Michael des Großen bezeichnet wie auch *Add. 12174 fol. 98b a. 1197.* Einen vierten Text besitzt die *Bodleiana* in *n. 163,* geschrieben *a. 1177.*[5] Dazu hat aber jetzt Sachau auch einen liturgischen Zeugen bekannt gemacht bei *Sachau 172* = Kat. n. 23. Frei-

---

[1] ܘܥܒܕ ܠܡܪܝ ܐܒܚܝ ܕܢܗܘܐ ܠܗܘܢ ܣܥܘܪܐ ܕܒܝܬ ܣܗܕܐ.

[2] ܕܝܪܐ ܕܡܣܩܠܬܐ.

[3] Nach dem Tode des Patriarchen Athanasius Haja versammeln sich die Bischöfe zur Neuwahl ܒܕܝܪܐ ܕܡܪܝ ܐܒܚܝ am Ufer des Euphrat und wählen Johannes Josue Bar Susan zum Nachfolger. Der neue Kirchenfürst verfaßt dann in demselben Kloster 44 Kanones, welche für die Bischöfe maßgebend sein sollen. Abbeloos-Lamy S. 446. Da die Wahl des Nachfolgers Basilius auf 1385 Gr. datiert ist, und Bar Susan 9 Jahre Patriarch war, folgt, daß das Abchai-Kloster um die Mitte des 11. Jahrh. eine angesehene Stellung einnahm. Zu Beginn des 12. Jahrh. scheint es aufgegeben worden zu sein. Denn, wie Barhebräus *Chron. eccl.* 479 f. hinter dem Patriarchen Athanasius berichtet, wurde das Kloster ܕܦܝܫܘܢ zu bauen angefangen und mit den Mönchen des Abchaiklosters bevölkert. Vgl. dazu noch Assemanis Bemerkungen in der *Dissertatio de Monophysitis syris BO* II und ebenda p. 386.

[4] *BO* II S. 505.

[5] P. Smith, *Catalogi Codicum Manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae. Pars VI.* Oxonii 1864 S. 541: ܬܫܥܝܬܐ ܕܦܪܘܛܝܩܘܣ ܕܩܕ̈ܫܐ ܡܪܝ ܐܒܚܝ. Die Subskription lautet: ܫܠܡܬ ܬܫܥܝܬܐ ܕܩܕܝܫܐ ܡܪܝ ܐܒܚܝ ܕܗܘܐ ܒܝܘܡܝ ܕܐܬܐܘܕܘܣܝܘܣ ܡܠܟܐ ܡܗܝܡܢܐ ܗܘ ܕܡܛܠ ܕܚܠܬܐ ܗܘܐ ܡܪܝ ܐܒܚܝ ܒܪ ܐܠܗܘܬܐ ܡܢ ܬܐܘܕܘܣܝܘܣ ܕܠܐ ܘܣܥܪܐ.

lich ist die Hs. erst nach 1568 entstanden, und das Officium des Mar Abchai ist großenteils unleserlich geworden. Aber die Tatsache, daß Mar Abchai im Gottesdienst der jakobitischen Kirche eine Stelle hatte, ist für die Literaturgeschichte bedeutsam.[1]

Was nun aber den Mar Abchaitexten in diesem Zusammenhang einen großen Wert verleiht, besteht nicht sowohl darin, daß ein Bindeglied aufgezeigt wird zwischen der Rahmanischen Chronik und Barhebräus, sondern vor allem darin, daß die Vita des Nizänischen Metropoliten auch die Geschichte der Siebenschläfer enthält und zwar in einer Form, die ursprünglich von den sonst überlieferten Darstellungen unabhängig gewesen sein muß. Da bis jetzt nur ein Abdruck von *Add. 12174* vorliegt[2] und Bearbeitungen noch ausstehen, wird es notwendig, kurz den Inhalt der Geschichte zu referieren.

In ܟܦܪܐ ܢܗܕܒܝ, das da liegt ܒܡܘܐ ܕܥܒܪܝ, von reichen Eltern geboren, wird Mar A. zusammen mit seinem Bruder ܙܘܩܐ christlich erzogen und erlernt mit der aramäischen Muttersprache von Jugend auf das Griechische. Nach dem Tode von Vater und Mutter verteilen die Brüder das elterliche Vermögen zu frommen Zwecken und ziehen sich in das von ihnen erbaute Kloster auf dem Berg ܕܟܦܐ ܣܡܩܐ zurück. Nach sieben Jahren klösterlicher Zucht weiht sie der Bischof der Gegend namens Christophorus zu Diakonen, den A. nach fünfzehn weiteren Jahren zum Priester. Der Ruf ihres heiligmäßigen Wandels zieht viele Leute an, und Kranke werden wunderbar geheilt. Dem Andrang des Volkes sich zu entziehen, verlassen die Brüder das Kloster. Zuḳa zieht nach Osten und siedelt sich in einer Höhle an, die „bis heute ܕܝܪܐ ܕܙܘܩܐ genannt wird". A. dagegen überschreitet den Euphrat und wendet sich westwärts nach Kleinasien, bis nach Cäsarea in Kappadozien. Da wohnt er zunächst in einer Märtyrerkapelle vor der Stadt, wird aber rasch auch wieder bekannt. Er heilt u. a. einen Mann, der an Gicht leidet, mit Namen Leontius, einen Verwandten des Proklus, des Archon der Stadt. So hört auch Kaiser Theodosius der Jüngere von dem Wundertäter und schreibt ihm, er möge an den Hof kommen. A. entschließt sich dazu, nimmt zu seiner Begleitung An-

[1] Einen Karšunitext macht neuestens G. Graf aus dem Markuskloster in Jerusalem als n. 77 eines hagiographischen Riesenkodex bekannt, der auch die Siebenschläferlegende enthält: *Or. Chr. Neue Serie* III (1913) S. 312 ff.

[2] Bei Bedjan *Acta* VI (1896) S. 557—614 vgl. zur Ausgabe *Analecta Bollandiana* XVI (1897) S. 85.

drōnikus, den Vorsteher des Klosters zu Cäsarea, und Andreas, dessen Schaffner, mit sich und wird in Byzanz ehrenvoll empfangen. A. soll sein Leben lang in der Umgebung des Kaisers verbleiben. Zum Aufenthalt wird ihm das Kloster des ܡܪܝ ܢܘܚ angewiesen. Er richtet im Kampf gegen die andringenden Bulġaren durch die Mitteilung eines siegesverheißenden Gesichtes den sinkenden Mut des Herrschers auf. Da die Verheißung in Erfüllung geht, wächst das Ansehen des A. bedeutend. Er wird Erzbischof von Nizäa. Der Kaiser nimmt an der Inthronisation teil und verweilt fünf Tage bei dem neuen Metropoliten.

„Als für den seligen Mar Abchai in seinem Hirtenamte ein Monat und etliche Tage erfüllt waren, da gefiel es Gott in eben diesen Tagen, das wunderbare Geheimnis des Lebens der Toten durch die sieben Jünglinge und heiligen Märtyrer zu offenbaren, die nach einer Dauer und einem Zeitraum von Jahren, währenddem sie in der Höhle des Berges Anchilos bei der Stadt Ephesus geruht hatten, erweckt wurden und auferstanden. Da erfüllte sich die Erde mit Freude und Staunen, und zahlreich war der Lobpreis Gottes. Und es wollte Kaiser Theodosius gern hingehen, sie sehen und von ihnen gesegnet werden. Daher ließ er eilig den seligen Mar Abchai rufen, daß er bei ihm sei. Auch der Selige beeilte sich, als er die Kunde von diesem wunderbaren Vorfall hörte, voll Freude und ging mit dem siegreichen Kaiser. Indem sie nun — und eine Menge Erzbischöfe, Priester und Volk — des Weges gingen, gelangten sie ans Meer“ .... unterwegs berühren sie die Stadt ܟܠܘܣܘܣ und Athen, wo A. längere Zeit über den christlichen Glauben disputiert ... „von dort kamen sie zur Stadt Ephesus, und es strömten Scharen heraus dem siegreichen Kaiser entgegen und gaben ihm ein ehrenvolles Geleite, wie es seiner Majestät gebührt, und es lief und ging die ganze große zahlreiche Schar Menschen aus jeglicher Provinz und Stadt: Erzbischöfe, Priester, Mönche, Einsiedler und Styliten, die herabgestiegen und dieses große Wunder zu schauen, gekommen waren; auch eine Menge Militär, Soldaten seiner Majestät, vornehme und hohe und ebenso untergebene, und mannigfaltige Völker, Städter, Landleute, Menschen ohne Zahl, daß man meinte, von einem Ende des Erdkreises zum anderen seien alle Kinder Adams, die sich auf Erden finden, dort versammelt. Und es staunte beim Anblick der Scharen auch der siegreiche Kaiser. Als er nun zur Höhle gelangt war, wo diese Heiligen, die auferweckt worden waren, lagen, da fiel der siegreiche Kaiser auf sein Antlitz nieder und brachte ihnen auf der Erde seine Huldigung dar. Die Seligen jedoch gaben ihm die Hand und richteten ihn auf und wundersame Worte sprachen sie mit ihm. Und nach allem sagten sie zu ihm: ‚Wisse wohl, Kaiser, daß uns Christus gerade deinetwegen in dieser Zeit auferweckt hat, da der

Tag seiner zweiten Ankunft noch nicht gekommen ist'. Der Kaiser antwortete und sprach zu ihnen: ,Wahrhaftig, meine Herren, indem ich euch anblicke, ist mir, ich sehe Christus und betrachte ihn, wie er im Begriffe steht, in seiner Herrlichkeit zu kommen'. Und als der Kaiser von ihnen gesegnet worden war, da erhoben sie sich und machten das h. Kreuzzeichen über die ganze Versammlung und sprachen zum Kaiser: ,Ziehe hin in Frieden und warte unser an jenem großen Tage!'. Und da sie dies sagten und beteten und alle Scharen auf sie blickten, schliefen sie ein und ruhten den Schlaf des Todes. Der Kaiser aber rüstete reines Gold und kostbare wertvolle Steine und wollte sieben Särge stiften und die Leiber der Seligen ehren. Es erschienen ihm jedoch im Traume diese h. Märtyrer und sprachen: ,Aus Staub sind wir auferweckt worden, nicht aus Gold'. Dieses nämliche Gesicht hatte auch der selige Mar Abchai. Da ließ sie der Kaiser in die Höhle, indem er sie wunderbar herrichtete, und baute darüber eine Kirche zur Ehre der Heiligen."[1]

Die Reise führt weiter ܟܠܩܝܕܘܢ. Da herrscht der Arianismus. A. predigt mit dem Erfolg, daß die Leute rechtgläubig werden. Ebenso in [illegible], wo sie acht Tage bleiben. Über Tarsus kehren sie nach Nizäa zurück und werden freudig empfangen. Daselbst findet ein Konzil statt. Die Bischöfe bleiben zwanzig Tage lang in der Stadt. A. hält auf Bitten des Kaisers eine wirksame Ansprache an das Volk. Darauf begleitet er den Fürsten nach Konstantinopel zurück. Auf Ostern kehrt er in seine Bischofstadt zurück, um sich nun fünf Jahre lang der Hirtensorge in seiner ἐπαρχία zu widmen. Aber Cäsarea hat er nicht vergessen. Auf göttlichen Antrieb unternimmt er einen Besuch in Kappadozien, der ihm Gelegenheit zu vielen guten Werken gibt. Da ruft ihn Theodosius, der von seiner Abwesenheit erst keine Kenntnis hat, zurück. Auf seinen Wunsch wirkt er in Phönizien und Pontus. Über die vielen Ehrungen ist A. jedoch traurig; er kasteit sich streng und hat den Gedanken, auf den Bischofsitz zu verzichten. Da erfährt er, daß Theodosius von ungewöhnlichen Ängsten geplagt wird. Nach langem Zögern verrät er seinem geistlichen Freunde, daß ihn der Gedanke nicht ruhen lasse, ob die vielen Reliquien, die jetzt zur Verehrung gelangten, auch echt seien, und wie darüber Gewißheit gewonnen werden könne. Den Plan, die Gebeine im Feuer zu erproben, mißbilligt A. erst, stimmt ihm aber schließlich, innerlich von Gott belehrt, zu. 8000000 bleiben unversehrt. Die Sorge für diese „Heiligen" wird A. übertragen. Die Gemeinde Nizäa hält zwar an, A. ihr zu lassen, gibt sich aber zufrieden, da ihr Andronikus als Nachfolger bestimmt wird. Allein A. treibt es mächtig in die Einsamkeit. Nur des Kaisers

[1] S. 581 ff. der Abschnitt über Ephesus S. 584 f.

Wunsch, noch solange zu bleiben, als er lebe, bestimmt ihn, in Konstantinopel auszuhalten. Doch bittet er sich aus, 5000 Reliquien dereinst mitnehmen zu dürfen. In der Nacht, in welcher Theodosius stirbt, teilt ihm ein Engel den Tod des Fürsten mit, und sofort macht er sich auf, begleitet von Andreas, die Hauptstadt zu verlassen. Zuerst wendet er sich nach Alexandrien, um von dort aus die ägyptische Wüste zu erreichen. Hier möchte er seine Tage beschließen. Aber die Vorsehung führt ihn über Jerusalem, wo er die heiligen Stätten besucht, nach Syrien, daß er „den Kirchen in der Verfolgung ein Hafen der Hilfe“ sei. Sie gelangen nach Beröa, Aleppo, Mabbog, dann nach ܪܘܡ am Euphrat und schließlich nach Samosata. In den Felsenklüften über dem Strom, wo ehedem das Stufenkloster lag, jetzt aber alles verlassen war, ließen sie sich nieder. Das wurde der Anfang des Klosters von Mar Abchai. Auch am neuen einsamen Orte blieb er nicht verborgen. Krankenheilungen und die Kraft seines Gebetes gegen Naturplagen machen ihn rasch bekannt. Hier stirbt Abchai, nachdem er die Leitung „des Klosters und aller Brüder“ dem Andreas übergeben hatte, am 15. Tamuz. An der Beerdigung nehmen 1400 Bischöfe, Priester und andere Kleriker und zahllose Laien teil. Das Grab befindet sich im Kloster. Andreas pflanzte dabei einen Ölbaum für das Öl, das man im Kloster brauchte.

In einer Schlußnotiz der Hs. heißt es dann noch: diese Lebensbeschreibung sei unter alten Blättern allein und in unordentlichem Zustand lange gelegen. Darum habe man ihr keinen Wert beigemessen. Nun sei er, der Schreiber, wiederholt ersucht worden, sie wieder in Ordnung herzustellen. Dem habe er entsprochen, aber auch nur geordnet, inhaltlich nichts geändert. Die Ordnung sei erfolgt im Jahre 1496. Dann nennt sich der Bearbeiter: ich Michael ʿAbdā d'Išʿo Mešiḥā durch Gottes Erbarmung Patriarch des apostolischen Stuhles von Antiochien. Diese Bemerkung sei von jedem zukünftigen Abschreiber zu wiederholen.

Bedenkt man die traurigen Verhältnisse, in denen sich viele syrische Klöster damals befanden, und die Versuche, aus den Ruinen neues Leben zu wecken, wie sie in *Vat. syr. 28* erzählt werden[1], so wird man die Richtigkeit der Unterschrift

[1] Vgl. die Auszüge *BO* II S. 223. Da erzählt Mar Joḥanan, Metropolit von Marda, auf dem Ṭur Abdin sei beim Antritt seines Amtes (1125 ordiniert) kein Mönch mehr gewesen, man habe auch gar nicht gewußt, wie Mönche leben. Durch seine Bemühungen kommen dann etwa 40 Mönche ins Land, und verfallene Klöster werden wieder hergestellt. Er nennt ihre Namen und fügt bei, warum er das tue: man solle später wissen, von wem die Häuser erbaut und repariert worden seien und welchen Titel sie hätten. Dann fährt er bedeutsam fort: [illegible]

nicht in Zweifel ziehen. So ergibt sich, daß hier nicht die ursprüngliche Vita vorliegt, sondern eine Rezension auf Grund älterer Fragmente, die ein Redaktor so gut und schlecht, wie er es eben bei der großen räumlichen und zeitlichen Entfernung der berichteten Tatsachen verstand, wieder hergestellt hat. Infolgedessen läßt sich schwer ausmachen, was Original ist, und es bleibt doppelt zu bedauern, daß die von Assemani eingesehene Hs. des nitrischen Klosters, die aus früherer Zeit gestammt zu haben scheint, verschollen ist. Für die Geschichte der Siebenschläferlegende im besonderen hat also Bedjans Text nur die Bedeutung eines Zeugen aus dem ausgehenden 12. Jahrhundert.

Da geht er nun in zwei Punkten mit der Überlieferung zusammen, aus welcher Barhebräus geschöpft hat: in der Siebenzahl der Jünglinge und der Erwähnung einer Gedächtniskirche, welche Theodosius errichtete. Von den Besonderheiten der anderen Gruppen zeigt sich nichts. Dagegen erscheint hier ein Zug, der sonst nirgends belegt ist: daß die Jünglinge den König aufrichten und die Volksmenge segnen. Vor allem aber liegt hier das einzige Zeugnis für eine Verbreitung des Legendenstoffes außerhalb der Siebenschläfergeschichte vor. Diese Tatsache kann daraus erklärt werden, daß der Biograph des Mar Abchai die Erzählung für die Verherrlichung des Helden ausgenützt hat, gestattet aber auch noch eine andere Deutung. Darauf wird in anderem Zusammenhang zurückgegriffen werden müssen.

Hier verlangt der Name des Redaktors noch Berücksichtigung. Schon Wright hat auf den Chronisten Michael Syrus hingewiesen. Aber in der Chronik zeigen sich keinerlei Spuren dieser Vita. Mar Abchai wird überhaupt nicht er-

---

[illegible]

wähnt. Wenn die Chronik vor 1184/5 verfaßt wäre, ließe sich denken, daß der Autor die Lebensbeschreibung noch nicht kannte, allein sie reicht bis 1193 und ist redigiert 1196, ohne daß Nachträge verzeichnet wären. Aber aus inneren Gründen muß die Redaktion der Vita dem großen Chronisten abgesprochen werden. Michael Syrus besaß eine zu sorgfältige Kenntnis der Vergangenheit, als daß man ihm eine von so vielen geographischen und historischen Unmöglichkeiten erfüllte Darstellung zutrauen dürfte. Auch erweist sich ja das *Chronicon civile et ecclesiasticum* von Michael Syrus als ganz unabhängig, und Barhebräus hat nur die Siebenschläferlegende der Chronik von Michael Syrus exzerpiert. Die Angaben über Mar Abchai stammen bei beiden aus der getrennt überlieferten Vita.

§ 4. Wie äußert sich Michael Syrus († 1199) über die Siebenschläfer? Zunächst handelt er davon bei der Verfolgung unter Dezius. Dieser folgt auf Philippus und erregt alsbald eine heftige Christenverfolgung, zu deren Opfern Alexander, Bischof von Jerusalem, Fabianus von Rom und Fabius von Antiochien gezählt werden. „Und zu dieser Zeit flohen sieben Jünglinge von Ephesus und verbargen sich in einer Höhle; denn sehr bedrängte er die Christen, daß sie den Glauben verleugnen sollten, und viele verleugneten ihn aus Furcht vor ihm. Als aber Dezius getötet wurde, ließ die Verfolgung nach."[1] Es folgt dann die Geschichte der Novatianer. Zur kirchlichen Geschichte der Zeit wird u. a. auch des Origenes gedacht: bedeutend seien dessen biblische Arbeiten, wegen der Lehre über die Endlichkeit der Höllenstrafen hätten ihn die Väter aber verurteilt; man sage ihm auch nach, er habe an der Auferstehung der Leiber Anstoß genommen und den heiligen Geist und den Sohn ein Geschöpf genannt. Auf die Eschatologie des Alexandriners kommt Michael Syrus noch weiterhin zu sprechen. In einer Streitfrage über das Schicksal der Seele nach dem Tode sei Origenes nach Armenien gereist, um irrige Meinungen zu verbessern.

[1] *La chronique de Michel le Syrien éd. pour la première fois et traduite* par J. B. Chabot. Paris 1899—1911. S. 115 C. (Übersetzung: I S. 195.)

Die Geschichte der origenistischen Streitigkeiten nimmt auch in den Abschnitten über Theodosius II. einen größeren Raum ein; namentlich wird das Schicksal des Johannes Chrysostomus damit verflochten. Mit scharfen Worten geißelt der Chronist das Vorgehen von Theophilus und Epiphanius. Auf Betreiben des Theophilus, Methodius und Eustathius werden die Schriften des Origenes verurteilt. Der tiefste Grund sei der gewesen, daß sie die tiefen Gedanken nicht verstanden; sie wollten die alexandrinischen Mönche verurteilen und Johannes treffen.[1] Das vierte Kapitel des achten Buches ist dem Konzil von Ephesus gewidmet. Ehe der Verfasser aber dazu selber übergeht, schickt er voraus, „daß in Ephesus zu dieser Zeit gesehen wurde, wie die sieben Jünglinge von Ephesus aufstanden von den Toten." Die Erzählung trägt eine Quellenangabe: „Aus dem ersten Kapitel des Zacharias Rhetor über die Jünglinge, welche auferweckt worden sind." Gemeint ist der syrische Zacharias Rhetor, wie er in *Add. 17202* erhalten ist. Das Zitat beginnt: „Es gaben aber ihre Schulgenossen acht, und zur Zeit der Opfer, da jedermann vor den Götzen erschienen war," usw.

Michael übergeht also den Einzug des Kaisers Dezius in Ephesus und die Greuelszenen gegen die Christen, greift aber doch in die Zeit vor der Flucht zurück. Auch im Folgenden gibt er nicht den vollständigen Text, sondern nur einen gekürzten Auszug. Von kleineren Auslassungen und Glättungen abgesehen, zeigen sich Änderungen: im Bekenntnis der Märtyrer vor dem Fürsten, in den Worten des Dezius, in der Schilderung, wie die Jünglinge zur Höhle gehen und darin sich versorgen und einschlafen. Ganz fehlt die Episode mit den Vätern, die vor Dezius geholt werden, und die geschichtliche Überleitung von Dezius auf Theodosius, die Erklärung des Achilides auf die Nachricht, daß Dezius sie suche. Bemerkenswert ist auch die Umstellung: „Dionysius wird zum Prokonsul geführt und zum Bischof, der eben bei ihm war." In der Namenliste auf der Urkunde der Särge fehlt Eugenius;

[1] S. 167. (Übersetzung: II S. 6 f.)

statt der sieben Namen sind nur sechs aufgeführt. Ebenso ist am Ende der Bericht über die Versammlung der Bischöfe und die charitativen Stiftungen des Kaisers weggelassen.

Dagegen wird im Anschluß an die Siebenschläferlegende der Verlauf des Konzils von Ephesus erzählt. Von den dogmatischen Bewegungen berichtet auch das folgende Kapitel. Dabei ist von besonderer Wichtigkeit, daß unter den Anhängern des Nestorius und den Gegnern des Cyrillus nach Theodoret von Cyrus, Andreas von Samosata, Alexander von Mabbog u. a. noch genannt wird: Johannes von Kilikien aus Agaos.

§ 5. Elias von Nisibis (✝ 1046). In der Chronographie dieses Nestorianers findet sich in der 303. Olympiade zum Jahre 740 Gr. die kurze Bemerkung: „Im Jahre 748 standen die 7 Jünglinge von Ephesus auf, nachdem sie in der Höhle 188 Jahre geschlafen hatten.“ Für die Benennung der Quelle stimmen die Ausgaben jedoch nicht überein. L. J. Delaporte, *La chronographie d'Élie Bar-Šinaya, Metropolitain de Nisibe traduite pour la première fois d'après le manuscrit add. 7197 du Musée Britannique* [*Bibliothèque de l'École des Hautes Études* f. 181] Paris 1910 S. 72 führt als Zeugen die Kirchengeschichte des Jakobus von Edessa an. Lamy, in den Fußnoten zum *Chronicon ecclesiasticum* des Barhebräus I 146, liest: ܐܩܠܣܝܣܛܝܩܝ ܕܝܘܚܢܢ ܐܦܣܝܐ also die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus, aber die Notizen sind wie Delaporte S. XIV versichert, ungenau wiedergegeben. Indessen ist es sehr auffallend, daß Jakobus von Edessa eine Kirchengeschichte zugeschrieben wird. Als Gewährsmann kehrt er oft wieder als ܝܥܩܘܒ ܐܘܪܗܝܐ. Für den Fundort erscheinen die Bezeichnungen ܡܥܪܬܐ ܕܡܢܩܠܘܣ, ܕܐܘܪܝܣܘܣ, ܪܟܝܐ, ܡܥܠܢܘܬܐ. Elias von Nisibis gebrauchte also das Chronicon. In der Edition, welche E. W. Brooks für das *Corpus scriptorum orientalium christianorum. Pars I. Parisiis 1910* besorgt hat, ist die Lesung von Lamy wieder aufgenommen. Da die Entscheidung der wichtigen Frage nur durch Autopsie der vielfach stark verderbten Hs. gewonnen werden kann, so war Brooks so freundlich und sah den Kodex noch einmal eigens darauf ein. Er schrieb mir unter dem 21. Juli 1914: „*It is the Ecclesiastical History*

of John the Jacobite. The writing is not very clear, and Delaporte probably took the Ya'kubiya (Jacobite) for Ya'kub (James)."

§ 6. Eine anonyme Chronik, welche bis 846 reicht, also um diese Zeit entstanden sein wird, referiert auch über die Regierungszeit des Theodosius. Über unsere Legende findet sich keine Angabe, obwohl die syrische Hagiographie mehrfach berührt ist. Wahrscheinlich ist der Mangel zufällig. Denn nach der Erwähnung des Nestorius folgt in der einzigen Hs. eine Lücke. Wo der Bericht wieder einsetzt, ist bereits vom zweiten Ephesinum die Rede, so daß die Notizen von fast zwei Jahrzehnten verloren sind. Eine Beziehung zur Legende steckt aber möglicherweise in der Mitteilung: „Auch Johannes von Gajos wurde vertrieben und andere, die, wie sich zeigte, der Geistesrichtung des Nestorius beigestimmt hatten."[1]

§ 7. Eine ausdrückliche Erwähnung bietet der von Land[2] so genannte Liber Calipharum; entstanden nach 724. Unter Dezius wird nur allgemein von der Verfolgung der Christen gesprochen. Bei Theodosius II. heißt es nach Erwähnung des Ephesinums: „Und 19 Jahre nach der ersten Synode von Ephesus, wurde Theodosius gedrängt, eine zweite Synode in

[1] *Chronicon ad annum Domini 846 pertinens* ed. E. W. Brooks, *interpr.* J. B. Chabot CSCO *Sir. Syr. Ser.* 3 IV (1903) S. 157—238 nach *Add. 14642 s. X inc.* Aus der Regierungszeit des Theodosius wird erwähnt: Die Wahl des Cyrill zum Patriarchen von Alexandrien, Flavian von Antiochien, Porphyrius; Rabbulas wandelte die edessenische Synagoge in eine Stefanuskirche um. In Antiochien folgt auf Porphyr Alexander; in Rom Damasus, in Byzanz Siricius, in Antiochien auf Alexander Theodotus. Simeon der Säulenheilige. Am Rand wird bemerkt: Aus dem Palast flohen Maximus und Domitius in Ägypten. Jnnozenz, Bischof von Rom. Tod des Honorius. Atticus, Patriarch von Konstantinopel. In Rom Zosimus, Bonifatius, Cölestinus. Eutyches. Martyrium des Jakob von Beith Lapat in Persien. Johannes Bischof von Antiochien, in Jerusalem Juvenal. Nestorius Auftreten . . . . Das Ephesinum im Jahre 760 Gr. Als Anhänger des Nestorius werden Theodosius von Kyrrhus und Ibas von Edessa exkommuniziert: ܘܐܦ ܢܣܛܘܪܝ ܠܐܝܒܐ ܐܘܪܗܝܐ ܘܬܐܘܕܪܝܛܐ ܩܘܪܘܣܝܐ ܚܪܡܘ ܥܡ ܬܐܘܕܘܪܘܣ ܡܦܣܘܐܣܛܝܐ.

[2] ed. Land, *Anecdota syriaca* I S. 2—24. Neu herausgegeben von E. W. Brooks, mit Erläuterungen und Übersetzung von J. B. Chabot: a. a. O. S. 77—156 nach *Add.* 14643 s. VIII. Es ist ein Auszug aus dem Chronicon des Eusebius s. die Ausgabe von A. Schoene, Berol. 1866/1875.

Ephesus wegen Paulinus von Konstantinopel und wegen Eusebius von Doryläum zu veranstalten. Und ferner strauchelten in den Tagen desselben Theodosius die Bischöfe in seinen Tagen und sprachen: ‚Es gibt keine Auferstehung der Toten', und wegen der schönen Taten seiner Väter erweckte Gott in seinen und in den Tagen des Bischofs Mares von Ephesus diese acht Jünglinge in Ephesus: Maximilianus, Jamblichus, Martellius, Dionysius, Johannis, Serapion, Exikustodianus und Antoninus. Und es kam der Kaiser von Konstantinopel und begrüßte die Jünglinge und wurde in der Auferstehung bestärkt, er und der Bischof, und er ruhte aus auf dem Lager seiner Ruhe mit seinen Vätern."

§ 8. Nur wenig älter wäre der Bericht des Jakobus von Edessa († 708). Brooks[1] hält die durch *Add.* 14685 vertretene Chronik des Jakobus Philoponus für identisch mit dem Werk des Jakobus von Edessa. Für die Siebenschläferlegende ergibt sie aber nichts, da die Überlieferung an den in Betracht kommenden Stellen ganz verderbt ist. Da sich Delaportes Lesung in der Chronographie des Elias von Nisibis als unrichtig erwiesen hat, ist also kein Zeugnis vorhanden, wonach Jakobus die Siebenschläferlegende berücksichtigt hätte.[2]

§ 9. Dionysius von Tellmahre († 845). Seit Assemani wird dieser antiochenische Patriarch gewöhnlich[3] als Verfasser der Chronik bezeichnet, welche durch *Vat.* 162 erhalten ist. Aber einmal reicht die Chronik im vierten Buch

[1] ed. E. W. Brooks CSCO *Scr. Syr. Ser. 3.* IV (1903) S. 261—336.

[2] Brooks, *The Chronological canon of James of Edessa: ZDMG*, III (1899) S. 261—327; dagegen F. Nau, *Notice sur un nouveau manuscrit de l'octoechus de Sevère d'Antioche* (= *Par.* 327) *et sur l'auteur Jacques Philoponus, distinct de Jacques d'Édesse* im *Journal asiatique* 9. *S.* 12 (1898) S. 346—351.

[3] Nau widerspricht als erster dieser Annahme seit 1896: *Bulletin critique* vom 15. Juni 1896: Der Verfasser ist ein unwissender Mönch aus dem Kloster Zuqnin, und zwar Josue Stylites, der gegen 775 in das Kloster eintrat. Die Ansicht ist weiter geführt: *Revue critique* 1896, 25. August; 1897, 25. Januar, *Journal asiatique* 1896, S. 346 ff. und schließlich *Revue de l'orient chretien* II (1898) S. 41—68; 455—493. Unabhängig von Nau gelangte auch Nöldeke zu diesem Ergebnis: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* X (1896) S. 160 ff.

nur bis zum Jahr 775, dann ist gleich im ersten Buch, wo die Reihe der römischen Kaiser bis auf die Gegenwart des Autors angegeben werden will, der Schluß gesetzt mit Leo IV (775—780)[1], so daß die Annahme ausgeschlossen wird, als sei das Werk unvollständig geblieben.

Dem Chronisten muß Eusebius als Vorbild gedient haben. Neben dürren Zahlen und Namen bietet er längere Zitate und ausführliche Inhaltsangaben zeitgenössischer Berichte. Soweit Eusebius geschrieben hat, hat er ihn auch reichlich exzerpiert. Der Anlage des Werkes entsprechend, ist von den Jünglingen von Ephesus zuerst unter Dezius gesprochen. Die Stellung, in welcher der Bericht aufgenommen ist, wird durch folgende Daten gekennzeichnet: zunächst wird die Regierungszeit des Kaisers auf ein Jahr und drei Monate angegeben, dann der persönliche Gegensatz zu Philippus betont und daraus die Christenverfolgung hergeleitet. Als die berühmtesten Märtyrer werden genannt: Fabianus Bischof von Rom, Alexander, Bischof von Jerusalem, Dionysius, Bischof von Alexandrien. Dann heißt es weiter: „Priester aber und Mönche und Gläubige aus dem Laienstand erlitten in großer Zahl in diesem Jahre das Martyrium. Er (Dezius) zog auch von seiner Residenz infolge seiner teuflischen Wut, um durch alle Provinzen zu ziehen und alle Gläubigen zu verfolgen. So gelangte er auch zur Stadt Ephesus. Da verübte er mehr Böses als sonst. Darum will ich ein wenig in meiner Darstellung innehalten und ein bischen von vielem über das Böse berichten, das in diesem Ephesus geschah.

Geschichte von Ephesus und von acht Jünglingen, die daselbst das Martyrium erlitten haben.

Als aber der ruchlose Dezius zur Regierung gekommen war und herabkam nach Byzanz usw.“ Nach dem Satz über den Schluß der Höhle und der Bemerkung, daß Dezius starb und nach Konstantin die Ära der christlichen Herrscher begann „bis auf Theodosius, den Sohn des Arkadius“, fährt

[1] *Dionysii Telmahharensis Chronici liber primus Textum e Codice MS. Syriaco Bibliothecae Vaticanae transscripsit notisque illustravit* Otto Fredericus Tullberg. Upsaliae 1850, ܘܚ.

der Chronist fort: „Willst du, kluger Leser, dich an der Geschichte der Seligen weiter erfreuen, so blättere vorwärts in der Zeit des Theodosius, da findest du im zehnten Jahre des Theodosius, daß in diesem Jahre ihre Erweckung und die Offenbarung ihrer Auferstehung erfolgte. Den Kaiser Dezius aber gab Gott, indem er die Zeit seines Lebens abkürzte, in die Hände derer, die ihm nach dem Leben trachteten; er wurde in Berytus getötet und empfing die Qual, die dem Teufel und seinen Dienern vorbehalten ist."[1]

Unter dem zehnten Jahre des Theodosius scheint der Chronist das zehnte Jahr der selbständigen Regierung zu meinen; denn zum Jahre 730 Gr. wird die Erzählung nicht fortgeführt, sondern erst zwischen 735 und 737 eingeschaltet.

Die Lemmata zu Theodosius sind[2]:

720 Tod des Arkadius und Regierungsantritt des Theodosius.
723 in Edessa stirbt Bischof Diogenes, sein Nachfolger wird Rabbulas.
724 Überschwemmung in Edessa. Bekehrung zahlreicher Heiden. Osterstreitigkeiten.
725 Friede des Marutas von Maipherkat.
Synode von Ktesiphon, wo die Orientalen das Nizänum annehmen.
728 Alarich verwüstet Rom.
732 Christenhetze in Persien.
735 Krieg mit Persien.
Die Legende der Jünglinge von Ephesus.
737 Helions Mission in Mesopotamien. Petrus der Iberer.
744 Das erste Konzil von Ephesus.
746 Rabbulas Tod; Ibas Nachfolger.
Barṣauma von Samosata und Simeon Stylites.
Die Juden auf Kreta.
Falsche Messiaserwartungen in Ägypten.

---

1 ed. Tullberg ܡܚܣ: ܐܢ ܨܒܐ ܐܢܬ ܐܘ ܦܪܘܫܐ ܕܬܬܒܣܡ ܒܬܫܥܝܬܐ ܗܕܐ ܕܛܘܒܢܐ ܠܩܘܕܡ ܠܘܬ ܫܢܝܘܗܝ ܕܬܐܘܕܘܣܝܘܣ ܡܫܟܚ ܐܢܬ ܕܒܫܢܬ ܥܣܪ ܕܬܐܘܕܘܣܝܘܣ ܒܗ ܒܫܢܬܐ ܗܕܐ ܗܘܬ ܩܝܡܬܗܘܢ ܠܬܐܘܕܘܣܝܘܣ. ܕܒܗ ܒܫܢܬܐ ܗܝ ܗܘܬ ܢܘܫܥܝܗܘܢ ܘܓܠܝܢܐ ܕܩܝܡܬܗܘܢ. ܠܗ ܕܝܢ ܠܕܩܝܘܣ ܡܠܟܐ ܐܚܠ ܕܢܬܒܥܘܢ ܡܢ ܐܠܗܐ ܘܐܫܠܡܗ ܒܐܝܕܝ ܐܝܠܝܢ ܕܒܥܝܢ ܢܦܫܗ ܘܐܬܩܛܠ ܒܒܝܪܘܬܘܣ ܘܩܒܠ ܫܘܢܩܐ ܗܘ ܕܡܛܝܒ ܠܣܛܢܐ ܘܠܡܫܡܫܢܘܗܝ. ܘܐܚܪܢܝܢ ܚܘܪܝܢ ܘܠܡܫܡܫܢܘܗܝ ܗܟܢܐ ܐܬܐ ܘܡܛܐ ܐܚܪܢܐ ...

2 F. Nau, *Étude sur les parties inédites de la chronique ecclésiastique attribuée a Denys de Tellmahré: Revue de l'Orient chrétien* II (1897) S. 41–68 und ebenda II S. 455–493: *Analyse de la seconde partie inédite de l'histoire ecclésiastique de Jean d'Asie, Patriarche jacobite de Constantinople* († 585).

747 Tod des Maximus von Konstantinopel; unter dem Nachfolger Proklus werden die Gebeine des h. Johannes Chrysostomus zurückgeholt.[1]
755 Tod Cyrills von Alexandrien; Nachfolge von Dioskurus. Zweites Konzil von Ephesus. Die Plerophorien.
758 Staubregen über Jerusalem und Umgebung.
759 Brand des Kreuzes in der Himmelsfahrtskirche zu Jerusalem.
762 Tod des Theodosius.

Eine besondere Quellenangabe für die einzelnen Daten fehlt. Dagegen bemerkt der Chronist zu Beginn des zweiten Buches, welches mit dem Auftreten des Arius beginnt: was er von da ab bis auf Theodosius den Jüngeren mitteile, schöpfe er aus Sokrates; von Theodosius bis Justinian aus Johannes von Asien. In der Einleitung zum vierten Buch[2] erklärt er weiter, obwohl er viele Länder durchreist habe, kenne er kein Werk, das nach Art seiner bisherigen Quellen die Zeit von Justinian I ab behandle; er sei zur Abfassung auf wenige Bemerkungen bei Autoren und eigene Forschungen angewiesen gewesen.

Sonach scheint die Quellenfrage für die Siebenschläferlegende einfach zu liegen. Nau glaubt auch ohne weiteres im dritten Buch der Chronik den zweiten vermißten Teil der Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus wiederzufinden. Das ist im strengen Sinn unmöglich. Denn einmal ist der Anfang der Regierung des Theodosius noch am Ende des zweiten Buches berichtet. Anderseits zeigt eine Vergleichung mit Eusebius im ersten und mit Sokrates im zweiten Buch, daß die Quellenangabe nicht so verstanden werden darf, als ob der Chronist diese Autoren ausgeschrieben hätte. Die Chronik ist überall viel mehr als ein bloßer Auszug. Was unsere Legende im besonderen betrifft, so ist sie ohne Zweifel nicht an zwei Stellen aufzuteilen. Im griechischen Eusebius steht nichts davon, und in der syrischen Übersetzung ist das sechste Buch, das in Frage käme, verloren. In der Art und Weise, wie dort die Schrecken der dezianischen Verfolgung geschil-

[1] Bis hierher reicht das 2. Buch der Chronik des Dionysius.
[2] *Chronique de Denys de Tell-Mahré. Quatrième partie publiée et traduite* par J.-B. Chabot: *Bibliothèque des Hautes Études* f. 112. Paris 1895.

dert werden, schreibt auch unser Chronist; nur, daß er die langen Zitate meidet und die Darstellung zusammenzieht. Aber man erkennt wohl, er arbeitet mit dem Material, das er hier findet.[1] Die Ephesusgeschichte entlehnte er jedoch keiner von den beiden Quellen, wie sich aus der Form der Einleitung schon verrät. Sokrates ist die gesuchte Quelle sicher nicht, denn er erwähnt die Erzählung gar nicht.[2]

Da nun der Chronist erklärt, von Theodosius ab Johannes von Ephesus zu folgen, so ist denkbar, daß die Stücke, welche bei Sokrates nicht zu belegen sind, bereits aus der Kirchengeschichte des Johannes genommen sind. Aber die Möglichkeit besteht auch, daß der Chronist aus einer selbständigen Überlieferung geschöpft hat, wie die handschriftliche Übersicht nahelegt. Zur Entscheidung sind noch verschiedene Vorfragen zu erörtern.

Vonseiten des Chronisten ist zunächst von Wichtigkeit zu wissen, wie er sich solchen Quellen gegenüber verhalten hat, die er neben Eusebius, Sokrates, Johannes gelegentlich

[1] Eusebius behandelt *HE* VI 39 die Zeit des Dezius: Philippus wird aus Feindschaft von Dezius ermordet, ὃς δὴ τοῦ πρὸς Φίλιππον ἔχθους ἕνεκα διωγμὸν κατὰ τῶν ἐκκλησιῶν ἐγείρει. Der Verfolgung fallen zum Opfer Fabianus in Rom, Alexander in Jerusalem, Babylas in Antiochien, auch Origenes. c. 40 enthält Dokumente des Dionysius über die Verfolgung. Zur syrischen Übersetzung E. Nestle, *Die Kirchengeschichte des Eusebius aus dem Syrischen übersetzt: TU.* XXI *N. F.* VI (1901) 2 Bd. und E. Schwartz in den *Einleitungen und Übersichten* zur Ausgabe der Kirchengeschichte des Eusebius. Leipzig 1909, XLI.

[2] In Betracht käme das 7. Buch der Kirchengeschichte Migne LXXVII, welches ganz der Regierungszeit des Theodosius gewidmet ist. Die Darstellung schließt mit der Erhebung des Thalassius zum Bischof von Cäsarea in Kappadocien, reicht also nur bis 439. Aber die Synode von Ephesus, die Massenbekehrung von Juden auf Kreta, sowie der Tod des Patriarchen Maximianus werden erwähnt. Also müßte Pseudodionysius die Legende aus Sokrates geschöpft haben, wenn seine Versicherung im ausschließenden Sinn zu nehmen wäre, wie Nau will. Gerade die Gegenüberstellung von Sokrates zeigt, wie frei sich Dionysius seiner Vorlage gegenüber gefühlt hat. Viel Detail, das für einen Hellenisten interessant sein mochte, läßt er beiseite: Anekdoten über Attikus, die Häupter der Arianer, die Vorgänge in Alexandrien (Hypatia!), Novatianergeschichten, Charakterzüge des Theodosius (c. 22 und 42) und die Entlassung der Eudoxia nach Jerusalem (c. 47). Auch über Nestorius faßt sich Sokrates ausführlicher. Dagegen erweitert Dionysius seine Darstellung reichlich mit Daten der syrischen Kirchengeschichte, namentlich über die persische Kirchenpolitik.

erwähnt. Denn zu diesen gehört nach der Einführung im ersten Buch unsere Legende. Mehrere Beispiele ermöglichen hier ein Urteil. Die Quellenuntersuchung kann hier nicht in allen Punkten durchgeführt werden.[1] Ich greife die Geschichte der Magier heraus.[2]

Ihre Namen sind: ܙܗܪܘܢܕܕ ܒܪ ܐܪܛܒܢ, ܗܘܪܡܙܕ ܒܪ ܣܢܛܪܘܩ, ܐܘܣܛܙܦ ܒܪ ܓܘܕܦܪ, ܐܪܫܟ ܒܪ ܡܗܪܘܩ, ܙܪܘܢܕ ܒܪ ܘܪܙܘܕ, ܐܪܝܗܘ ܒܪ ܟܣܪܘ, ܐܪܛܚܫܫܬ ܒܪ ܚܘܠܝܛ, ܐܫܛܘܢܒܘܕܢ ܒܪ ܫܝܫܪܘܢ, ܡܗܪܘܩ ܒܪ ܗܘܡܡ, ܐܚܫܝܪܫ ܒܪ ܣܚܢ, ܢܨܪܕܝܗ ܒܪ ܒܠܕܢ, ܡܪܘܕܟ ܒܪ ܒܝܠ.

Es sind also zwölf Männer. Ihre Heimat ist das Land ܫܝܪ östlich von ܥܕܢ. Da wohnte Adam. Was sie an die Krippe führte, reicht bis auf diesen Stammvater zurück. Denn Seth schrieb die Belehrungen Adams auf und von Sem wurde das Buch Noe überliefert und so weiter „bis auf uns". Es wurde verwahrt ܒܛܘܪ ܢܨܚܢܐ östlich von ܫܝܪ in der Höhle der Geheimnisse. „Nun war uns gesagt, wir sollten auf die Erscheinung eines Himmelslichtes warten. Jeden Monat gingen wir zur Höhle. Da erschien uns ein Stern schön wie der Mond im Nisan. Männer hielten das Gestirn; es näherte sich uns. Der ganze Berg wurde in Licht gehüllt, und wir erhielten die Weisung, nach Bethlehem zu reisen". Den Auftrag erfüllen sie, im Monat ܕܩܕܡܝܐ erreichen sie Jerusalem und dann die Krippe. Selig kehren sie zurück und verbreiten den Glauben, bis der hl. Thomas als Missionär erscheint. Ihn bitten sie um die Taufe (ܚܬܡܐ). An einem Sonntag führt er sie ans Wasser. Die neuen Christen ziehen dann auf seine Aufforderung selber als Sendboten aus, um die Welt vom Irrtum zu reinigen vor dem großen Weltenbrand.

Diese Darstellung ist höchst altertümlich, wie sich allein schon aus der Zahl 12 ergibt. Die übrige Tradition kennt meist nur drei Magier.[3] Die Verbindung der Legende mit

---

[1] Vgl. A. v. Gutschmid, *Untersuchungen zur syrischen Epitome der eusebischen Canones.* Stuttgart 1886. S. Hallier, *Untersuchungen über die edessenische Chronik: 7 U. IX H. 1.* Leipzig 1892. Aber Halliers scharfsinnigen Quellenforschungen bedürfen fast in allen Punkten der Nachprüfung.

[2] S. 72 ff.

[3] Wenn auf den Darstellungen der römischen Katakomben einmal zwei Magier erscheinen, so waren die Raumverhältnisse schuld. Vgl. Belles-

einer jüdischen Erzählung von der Schatzhöhle ist, wie Bezold gezeigt hat, der syrischen Version und von da aus auch der arabischen eigen. Aber den drei syrischen Texten, die hier ediert sind, steht derjenige unserer Chronik als selbständiger Zeuge gegenüber. Da nun die handschriftlichen Quellen nestorianischer und jakobitischer Herkunft sind und also inhaltlich vor 451 zurückreichen müssen, ist dies Alter auch für den bis jetzt fast unbeachtet[1] gebliebenen Text der pseudodionysianischen Chronik sicher; es ist sogar wahrscheinlich, daß er vorephraemisch ist.

Denselben Eindruck hoher Altertümlichkeit erweckt auch, was vom Alexanderroman[2] mitgeteilt wird; ebenso die apokryphen Stücke zum öffentlichen Wirken und zum Tode Jesu.[3] Es erhellt daraus, daß der Chronist Wert darauf legte, die Quellen in möglichst alter Form mitzuteilen und sie von Kürzungen abgesehen so zu belassen, wie er sie vorfand, wenn auch die Darstellung dadurch sehr unebenmäßig wurde und das Werk den Charakter einer literarisch geringwertigen

heim in *Wetzer und Weltes Kirchenlexikon*² III (1884) S. 2037—2043. Eine Übersicht über syrische Magiererzählungen gibt A. Baumstark, *Die Weisen aus dem Morgenlande in orientalischer Legende*: *Kölnische Volkszeitung* vom 24. Dezember 1913 Nr. 118. Baumstarks Ausführungen rufen die Frage wach, ob für die Syrer die Zwölfzahl Regel war. Das scheint nicht der Fall zu sein. Wenigstens bietet K. Bezold, *Die Schatzhöhle*. Leipzig 1888, S. 57 nur drei Namen. Dagegen nennt die zwölf Magier des Pseudodionysius mit einigen Varianten Theodoros bar Kōni, *Liber scholiorum, pars posterior* ed. A. Scher COSO *Scr. Syr. Ser. 2.* LXVI (Parisiis 1912) S. 72. Zur Frage des syrisch-lateinischen Legendenaustausches vgl. wiederum die mittellateinischen Texte, welche eben F. Wilhelm bekannt macht: *Zur Dreikönigslegende*, im *Münchener Museum* II (1914) S. 146 ff.

1 Herrn Professor Sachau verdanke ich den Hinweis auf J. Marquart, *Die Namen der Magier* in *Untersuchungen zur Geschichte von Eran*. Leipzig 1905, S. 1 ff.

2 Auch in der Untersuchung von L. Hunnius über *Das syrische Alexanderlied*. Göttingen 1904 nicht verwertet.

3 Letzteres ist leider infolge des Ausfalls von einem oder mehrerer Blätter in der Hs. nur fragmentarisch erhalten. Tullberg ܨܚ f. Voraus geht die Überschrift: ܐܦܘܦܣ ܥܠ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܕܝܗܒ ܘܡܢ. Man denkt unwillkürlich an die Pilatusakten. Aber der Brief, womit das Fragment beginnt, ist in der Pilatusliteratur nicht zu belegen. Doch zeigt die syrische Rezension der Pilatusakten, welche J. E. Rahmani, *Studia syriaca. Fasc. II.* (in monte Scharfensi 1908) nach zwei Hss. herausgegeben hat, eine von der griechischen und koptischen Gestalt völlig zu trennende Überlieferung.

Kompilation gewann.[1] Die Analogie spricht dafür, daß der Autor auch an der Siebenschläferlegende wenig geändert haben wird, mag er sie nun in einer Chronik vorgefunden haben oder als Einzelerzählung, wie sie in Klöstern viel verbreitet waren.

Für die letztere Möglichkeit spricht die selbständige Überlieferung der Legende in *Add. 12160.* Die Kollation der hier vertretenen Rezension L mit der Form bei Pseudodionysius = D zeigt evident, daß D von L abhängig ist. Trotzdem geht D nicht unmittelbar auf L zurück; mehrfach stimmt er mit S, zuweilen auch mit P gegen L zusammen. Zwischen der pseudodionysianischen Chronik und ihrer unmittelbaren Vorlage wird also eine Traditionslinie gefordert, die über die Chronik des Zacharias Rhetor führt oder mit anderen Worten: Da sowohl L als Z in D Spuren hinterlassen haben, D aber nach Ausweis der Vergleichung nicht aus Z geflossen sein kann, so setzt auch L bereits eine ältere Rezension voraus, von welcher er abzweigte.

§ 10. Zacharias Rhetor († 569). Der syrische Bearbeiter der Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor schickt dem Werke eine Reihe selbstgesammelter Denkwürdigkeiten voraus, welche den Inhalt des ersten und zweiten Buches bilden. Sein Ziel ist: nach den drei Kirchengeschichten des Eusebius, Sokrates und Theodoret „die übrigen Taten, welche jeweils stattfanden, aber zerstreut und noch nicht in einer Schrift zusammengefaßt sind, nach Möglichkeit auf Grund von Briefen, Handschriften oder wahrhaftigen mündlichen

[1] Daher ist gerade vom historischen Standpunkt aus sicher zu hart geurteilt, wenn Krüger, *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor,* Leipzig 1899, XVIII über den „Styliten Josua, vulgo Dionysius von Tellmahre" damit zur Tagesordnung übergeht, daß er über „die stumpfsinnige Schreiberei" schilt. Auch ist dieser Autor sicher zu viel mehr nützlich, als wie Chabot in der Einleitung zum vierten Buch meint, ein paar zweifelhafte Lesarten des Sokrates zu kontrollieren. In der Chronik hat sich vielerlei gerettet, was verschollen ist oder war. Für ein so interessantes Dokument wie die sogenannte *Doctrina Jacobi* ed. N. Bonwetsch [*Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen; phil.-hist. Klasse. N. F.* Bd. XII, 3 (1912)] Berlin 1910 finden sich in *Vat. syr.* 162 fol. 163 bis jetzt die einzigen und ältesten Spuren der Judenverfolgung, welche dort den Rahmen des Dialogs bildet.

Nachrichten zusammenzustellen und aufzuzeichnen zum Nutzen der Gläubigen." Danach betrachtet er sein Werk als Fortsetzung dieser drei Chronisten. „Die Ereignisse von 32 Jahren der Regierung des Theodosius sind in der Kirchengeschichte des Sokrates erzählt und diejenigen von den übrigen zehn Jahren sind sodann in Kürze in diesem zweiten Buch oben aufgezeichnet." Während also das erste Buch Nachträge zu den bisherigen Chroniken liefert, setzt mit dem zweiten bereits die eigentliche Geschichtsdarstellung ein.

An ihren Anfang rückt der unbekannte Chronist unsere Legende. „In möglichster Kürze, damit die Darstellung nicht zu lang wird, der Leser nicht ermüdet und der Hörer Glauben schenkt, will ich, was sich Wissenswertes gefunden hat, auf Grund von Denkwürdigkeiten . . . Akten oder Briefen erforschte Wahrheit erzählen — indem ich nunmehr für diese Schrift den Anfang des zweiten Buches mache. Die Wahrheit von der Auferstehung der Leiber in den Tagen des Kaisers Theodosius von sieben Jünglingen in einer Höhle in der Gegend von Ephesus. Und die Denkwürdigkeiten, die man auf Syrisch gefunden hat, will ich hier aufzeichnen: zum Gedächtnis der Heiligen und zur Ehre Gottes, der alles zu tun vermag." Der Pinax zum zweiten Buch lautet dann: „Erstes Kapitel, das berichtet über die Auferstehung von den Toten von jenen sieben Jünglingen, die auf dem Berg Anchilos in der Gegend von Ephesus in den Tagen des bösen Kaisers Dezius daselbst eingesperrt worden waren und nach 190 Jahren, in den Tagen des Kaisers Theodosius, des Sohnes des Arkadius, zum wunderbaren Zeichen und zur Bestätigung der leiblichen Auferstehung der Menschen von den Toten auferweckt wurden."

In der Geschichte selbst wird das Ereignis auf das 38. Jahr des Theodosius angegeben. Damit stimmt überein, daß im zweiten Kapitel die Absetzung des Eutyches referiert wird, welche im November 448 erfolgte. Es ist also dasselbe Datum wie in SPB. Also hat Z die Chronologie bereits vorgefunden und so belassen. Anderseits zeigt aber die inhaltliche Vergleichung die größten Abweichungen. Namentlich zwei Punkte

sind charakteristisch: die Siebenzahl der Jünglinge und ihre Namen. Daß Z diese Änderungen vorgenommen habe, ist nicht notwendig anzunehmen. Denn die Zahl 7 stand bereits in der syrischen Quelle des Gregor von Tours. Nun ist Gregor allerdings Zeitgenosse, da Z seine Chronik 569 abschließt. Aber die Rezension, welche der fränkische Chronist benützte, ist durchaus von Z unabhängig, wie sich aus den mehrfachen Berührungen mit den anderen Gruppen ergibt.[1] Namentlich fällt ins Gewicht, daß Gregor von Tours beide Namenreihen kennt und sie so erklärt, daß die Namen der Reihe Z die heidnische, die andere dagegen die Benennung nach der Taufe darstellen. Es existierte also im 6. Jahrhundert eine Version, welche schon alle Merkmale an sich trug, die für die Überlieferung Z eigentümlich sind. Für die unmittelbare Vorlage von Z ergibt sich auf der anderen Seite, daß die Legende darin den Umfang DLC gehabt hat.

Damit stimmen die eigenen Angaben des Chronisten in allen Punkten überein: er fand die Legende syrisch vor; er hat sie gekürzt, also hatte sie einen größeren Umfang; er hat sie geprüft und will nur Glaubwürdiges mitteilen, also hat er sich auch wohl Eingriffe in die Überlieferung erlaubt, wo er Irrtümer zu finden wähnte; er hat sie als ὑπόμνημα angetroffen, also nicht als Bestandteil einer Chronik. Wohl zitiert er in der Legende selbst und auch nachher mehrfach eine Chronik, welche von Sokrates und den ausdrücklich genannten Werken verschieden ist, aber nur für Daten. Damit ist bereits eine Annahme ausgeschlossen, von der jetzt zu handeln ist.

§ 11. Johannes von Ephesus († 585). Der Gang der

---

[1] Die Jünglinge erscheinen vor Dezius mit Staub auf dem Haupt, *sicut fuerant in conspectu Domini depraecantes.* Der Kaiser frägt, warum sie nicht *debita sacra holocausta* geopfert hätten. Die Jünglinge verteilen Almosen unter die Armen. Nach Schluß der Höhle gehen die Arbeiter fort und sprechen: *Hic fame deficiant propriisque se morsibus devorent, qui contempserunt diis nostris debita exhibere libamina.* Der Schaffner hört in der Stadt bei Christus schwören und bemerkt, wie die Leute zur Kirche gehen und wie Kleriker durch die Stadt laufen. Der Prokonsul droht: *ideoque subiciendus eris tormentis, quoadusque aperias veritatem.* Der Jüngling tritt vor dem Bischof in die Höhle und verständigt die Gefährten. Der Bischof nimmt die Siegel ab. Beim Anblick des Kaisers wird die Haut der Jünglinge hell.

bisherigen Untersuchung hat sich schon wiederholt auf diesen ersten syrischen Historiker gerichtet. Elias von Nisibis bezeichnet dessen Kirchengeschichte als die direkte Quelle seiner Notiz über die Siebenschläfer.

Die tatsächlichen Unterlagen für die Lösung der Frage, was für einen Anteil Johannes von Ephesus an der literarischen Geschichte der Siebenschläferlegende hat, sind folgende: die zwei ersten Bücher der Kirchengeschichte sind nur teilweise erhalten; nämlich Fragmente des zweiten Buches und die Exzerpte, welche Pseudodionysius im dritten Buch der Chronik gibt. Assemani und Nau sehen darin die genaue Wiedergabe des zweiten Buches der Kirchengeschichte. Nach Pseudodionysius setzt aber die Darstellung des Johannes von Ephesus erst mit Theodosius dem Jüngern ein, wobei noch zweifelhaft ist, ob Johannes auch Mitteilungen über die Jahre macht, die Sokrates noch behandelt. In der armenisch erhaltenen Einleitung zur Chronik des Michael Syrus[1] wird Johannes von Asien für die Zeit der Kaiser Anastasios (491 bis 518) bis Maurikios (582—602) als Gewährsmann bezeichnet, während für die Periode von Theodosius dem Jüngern bis auf Justinian den Großen Johannes von Antiochien ... Theodorus Lektor und Zacharias von Melitene, und für die vorausgehenden Jahre bis zurück auf Konstantin Zosimus, Sokrates und Theodoret, für die vorkonstantinische Epoche Eusebius genannt werden. Damit stimmen die Angaben im Fortgang der Chronik freilich nicht überein. Zu Konstantin bemerkt Michael Syrus[2], Johannes von Asien zitiere am Anfang seines Werkes die Geschichte des Papstes Silvester, aus welcher hervorgehe, daß der Kaiser erst spät Christ geworden sei. Dann referiert er weiter[3], daß viele Schriftsteller ihre Geschichte mit Konstantin beginnen. Als solche nennt er Sokrates, Johannes von Asien, Theodoret und Ignatius von Melitene. Mit diesen Daten steht aber eine vierte Mitteilung abermals im Widerspruch.[4] Vor dem Bericht über das zweite

[1] Bei Chabot von D. Parisot mitgeteilt.
[2] Chabot S. 121 (Übersetzung I S. 239).
[3] S. 121 (Übersetzung I S. 240).
[4] Vgl. auch S. 128 (Übersetzung I S. 255).

Ephesinum schreibt Michael Syrus: bis dahin reichen die Werke des Sokrates und Theodoret, von nun an treten Johannes von Asien und Zacharias Rhetor an ihre Stelle. Nun ist diese Behauptung allerdings nicht im strengen Sinne gemeint. Denn bereits im Kapitel zuvor exzerpiert Michael nach dem ersten Kapitel des Zacharias die Siebenschläferlegende. Wie jedoch die Divergenzen auch auszugleichen sein mögen, so gestattet die vierte Nennung des Johannes von Ephesus doch einen Rückschluß für die Frage, die zur Beantwortung steht. Wenn Michael die Legende aus Zacharias Rhetor schöpft und erklärt, sowohl diesen als auch Johannes von Ephesus zu kennen, so fand er die Siebenschläfererzählung entweder nur bei Zacharias oder sie hatte bei Johannes eine so abweichende Form, daß er Zacharias den Vorzug gab. Wenn also Johannes von Ephesus auch eine Siebenschläferlegende berichtete, so war es nicht die Rezension Z.

Ein wichtiges Zeugnis stellt sodann die Hs. *Add. 14650* dar. Hier erscheinen in derselben Altersschicht neben der Siebenschläferlegende und anderen hagiographischen Stücken die Sammlung orientalischer Heiligenleben des Johannes von Ephesus und auch die Fragmente aus dem zweiten Buch seiner Kirchengeschichte. Dieser handschriftliche Befund kann nicht so gedeutet werden, daß auch die anderen Nummern Johannes zum Verfasser hätten oder doch vom Schreiber für Gut des Johannes gehalten worden wären; denn es handelt sich auch um Texte, deren Autoren bekannt und in der Hs. auch genannt sind.[1] Schließlich aber deckt sich die Darstellung der Legende in dieser Hs. geradezu vollständig mit derjenigen des Pseudodionysius, aus dem sie abgeschrieben ist. Also kommt Johannes von Ephesus gar nicht in Frage. Demnach hat auch

[1] Zur selben Schicht gehören z. B. die Vita der Jungfrau Andromeda, eine Lobrede auf eine angesehene Frau, 4 Auszüge aus Eusebius' Kirchengeschichte, das Martyrium des h. Petrus von Alexandrien, *die Geschichte der Siebenschläfer*, das Martyrium der h. Sophie und ihrer drei Töchter, die Plerophorien des Johannes Rufus, eine Rede des h. Ephrem gegen die Zauberer, das Bekenntnis des Severus von Antiochien, der Brief des Simon von Beith Aršam über die Christenverfolgungen in Jemen, die Rede des h. Athanasius über die Jungfräulichkeit.

der Schreiber im Jahre 875 eine ausführliche Erzählung unter den Schriften des Johannes von Ephesus nicht angetroffen und die Rezension auf eine unbekannte Quelle zurückgeführt.

Endlich ergeben sich Indizien aus den erhaltenen Abschnitten des Johannes selbst.[1] Die Kirchengeschichte zeigt sich von so weit ausgesponnenen Legenden auffallend frei. Es gibt nur eine Ausnahme: die Geschichte von den 2000 Jungfrauen, welche sich Chosrau als Geiseln ausbedingt. Aber ihre Echtheit ist zweifelhaft.[2] Assemani fand sie auch hinter dem Werk des Zacharias mit jüngerer Schrift nachgetragen. Daß aber Johannes die Legende gepflegt hat, beweisen seine Viten.[3] Doch ist diesen allen den Plerophorien des Johannes Rufus vergleichbar eine stark monophysitische Färbung eigen. Gerade diese fehlt aber in der Siebenschläferlegende vollständig. Ebenso erhebt ihre schriftstellerische Anlage dagegen Einsprache, von einem immerhin so gewandten Erzähler zu stammen.

Aus inneren und äußeren Zeugnissen folgt also, daß Johannes von Ephesus als der Verfasser der syrischen Prosalegende nicht angesprochen werden darf; ja es ist in hohem Grade zweifelhaft, daß eine der größeren Versionen von ihm geformt worden ist.

§ 12. Philoxenus von Mabbug († 522). Dagegen treten mehrere Zeugnisse zusammen, welche diese Rolle dem Bischof Philoxenus von Mabbug zuschreiben. J. E. Manna reiht nämlich seinen Text als ein Werk des Philoxenus neben Fragmenten von Homilien ein. Die letzteren sind echt, wie der Vergleich mit Budges Edition zeigt.[4] So sehr darum auch die Überschrift nach der Kollation des Siebenschläfertextes

[1] Das muß Nau schon indirekt zugeben, indem er mehrere der bei Dionysius berichteten Ereignisse bei Land II nicht zu belegen vermag. Sogar in den beiderseitigen Bischofslisten finden sich Differenzen.

[2] L. Schönfelder, *Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus.* München 1862, S. 229*.

[3] ed. Land, *Anecdota* II (1868) S. 2—288.

[4] E. A. Budge, *The discourses of Philoxenus.* London 1893 und 1894. 2 = I S. 120 ff., 3 = I S. 353 ff. Ich habe P. Manna O. Pr. in Mossul brieflich um näheren Aufschluß über seine Hs. gebeten, aber keine Antwort erhalten können.

Staunen erregen muß, so ist die Übereinstimmung mit Bedjan doch keine hinreichende Instanz, um die Autorschaft des Philoxenus abzulehnen.

1. Die Textgeschichte zwingt, einen Redaktor für L anzunehmen, der ein Zeitgenosse des Philoxenus ist.

2. Die auffallend rhetorisch gehaltene Erweiterung in der Schilderung der Christenverfolgung kann vom Redaktor aus einer fremden Quelle geschöpft sein, aber auch von ihm selber stammen. Letzteres ist wahrscheinlicher, da er auch sonst stilistisch geglättet hat. Die Figur der Anaphora, die sich hier allein findet, ist aber bei Philoxenus häufig.[1]

3. Das sonderbare Bild vom Embryo, der lebt, aber keine Wahrnehmung hat, in Verbindung mit der Auferstehungslehre, habe ich sonst in der syrischen Literatur nirgends gefunden. Bei Philoxenus kehrt es sogar oft wieder.[2]

§ 13. **Jakob von Sarug** († 521). In den metrischen Homilien handelt Jakob von Sarug mehrfach über geschichtliche Gegenstände. Der Stoff ist gewöhnlich der Bibel entnommen. Aber auch die nachbiblische heilige Geschichte bezieht er in seine Memre ein. Dazu gehören die Memre über das Konzil von Nizäa, über Konstantin, Addai und Abgar, den Apostel Thomas, Schamona und Guria, den Diakon Habib, die Märtyrer von Sebaste, Sergius und Bacchus und über Simeon Stylites. Zu dieser Gruppe zählt die Homilie über die Jünglinge von Ephesus — oder die zwei Homilien?

Daß beide von einander unabhängig sind, ist dadurch ausgeschlossen, daß sie auf weite Strecken hin wörtlich übereinstimmen. Sind aber beide von Jakob von Sarug oder sind beide überarbeitet, so daß das Original verloren wäre? Es empfiehlt sich, zur Untersuchung von dem Text *Vat. 115* auszugehen, der zweifellos in Verbindung mit echten Homilien überliefert und viel älter ist als *Vat. 217*. Ich gebe *Vat. 115* in möglichst wörtlicher Übersetzung und füge in Fußnoten sämtliche Abweichungen von *Vat. 217* bei.

[1] Vgl. z. B. den Anfang der dritten Homilie I 52 ff. oder I 319, 12 ff.

[2] Vgl. die neunte Homilie I 257 ff.; 260; 292, 15; 337, 16; 344, 3.

1 Sohn Gottes, dessen Türe geöffnet wird dem, der zu dir ruft,
Öffne mir deine Türe: ich will besingen die Schönheit der Söhne des Lichts!

2 Guter Hirt, der von seiner Herde sich auswählt die Schafe
Und sie vereinigt in der Hürde der Höhe, daß sie bei ihm seien!

3 Gepriesen sei der Landmann, der aus dem Unkraut die Weizenkörner sammelt
Und sie sät auf das Lebensfeld des Himmelreiches!

4 Über Kinder, Söhne von Vornehmen aus Ephesus,
Obliegt mir, einen Memra zu halten vor den Zuhörern.

5 Horchet auf mich, Arbeiter, und lobsinget, ihr Hochzeitsgäste!

6 Kaiser Dezius zog fort von seinem Ort an einen andern Ort,
Um zu besichtigen die Gemeinden und Städte seiner Herrschaft.

7 Er zog in Ephesus ein und versetzte es in große Bewegung
Und veranstaltete ein Fest zu Ehren von Zeus, Apollo und Artemis.

8 Und schrieb einen Brief an die Behörden in seiner Herrschaft,
Es solle jedermann kommen und Weihrauch auflegen vor den Göttern.

9 Er versammelte die Vornehmen, alte und junge, auch Kinder,
Und sie legten Weihrauch auf zu Ehren der Götzen, der stummen, des Werkes von Händen.

10 Und daselbst waren Jünglinge, geliebte, Söhne von Vornehmen,
Welche das Gebot mißachteten und sich nicht unterwarfen wie ihre Gefährten.

11 Und sie gingen hinein, verbargen sich im Hause Jesu vor diesem Groll,
Daß nicht aufsteige an sie der Pestgeruch des unreinen Weihrauchs.

---

1 daß ich sage die Geschichte der Söhne des Lichtes
2 von der Herde
Und sie birgt in der Hürde der Liebe (und?) des Glaubens
4 einen Memra] eine Geschichte
5 Hochzeitsgäste, seid mir Arbeiter, daß ich lobsinge
Dem Vater und dem Sohn und dem Heilgen Geist, der sie gekrönt.
6 seines Herrschaftsgebietes
8 a <
kommen] bringen
+ Und wer nicht kommt, den werde ich gliedweise zerhauen.
9 auch] samt
10 Und] <
Welche] und sie wie] mit
11 In die Wohnung des Herrn flohen sie und brachten sich in Sicherheit und darin verbargen sie sich,
Daß sie nicht auserlesenen Weihrauch auflegen müßten vor den Göttern.

12 Das sahen ihre Gefährten, und verklagten sie vor dem Kaiser:
„Siehe, es sind hier Jünglinge, welche widerspenstig sind wider dein Gebot!“

13 Der König hörte es und ergrimmte gegen die Vollkommenen,
Und es gebot der Kaiser, daß man die Jünglinge bringe und er sie sehe.

14 So liefen die Wölfe und rissen die Schafe aus der Herde
Und in Eile brachten sie sie vor den Kaiser.

15 Und es sah der Kaiser, daß ihr Antlitz erstaunt war,
Und redete in Schmeichelei mit ihnen, indem er sagte:

16 „Saget mir, Jünglinge, weswegen übertretet ihr mein Gebot?
Tretet herbei, kommt, opfert und in die Reihe der Edlen will ich euch versetzen“.

17 Da öffnete seinen Mund der Sohn des ὕπαρχος und seine sieben Gefährten:
„Nicht beten wir stumme Götzen an, das Werk von Händen.

18 Für uns ist der Herr derjenige, dem der Himmel gehört, und er hilft uns,
Und ihn beten wir an und ihm bringen wir zum Opfer die Reinheit unseres Herzens.

19 Für dich ist König Zeus, Apollo und Artemis,
Aber für uns ist König der Vater und der Sohn und der Heilige Geist.“

20 Da ließ sie der Kaiser mit Ruten schlagen
Und gebot ferner: „Entlasset sie, bis ich komme!“

---

12 sahen] hörten
welche das Gebot übertreten.
13 und es stieg auf sein Grimm wie Rauch
daß die Jünglinge kommen
14
Eile] Geschäftigkeit
15 erstaunt] edel
Schmeichelei] Eile
16 übertretet] verachtet
\+ und nicht nach dem νόμος opfert, den meine Majestät verfügt hat
kommt] < ܡܘܩܕܝܢ ܘܪܟܒܝܢ
\+ wenn ihr aber nicht opfert, sollt ihr unter Qualen sterben bitterlich.
17
18 Wir haben einen Herrn droben im Himmel, und er hat uns erlöst
b ~
19 Für dich] + aber
Aber für uns ist] Aber für uns, für uns ist
\+ Denn er hat uns erlöst und errettet aus den Wunden“.
Und das hörte der König, sein Groll stieg auf wie Rauch.
20 a + bis sie auserlesenen Weihrauch spendeten vor den Göttern
Und gebot ferner] und antwortete ferner und gebot

21 Er beeilte sich nämlich, die Gemeinden und Städte zu besichtigen
Und umzukehren, in Ephesus einzuziehen in diesem Gedanken.

22 Es war ausgezogen der Kaiser aus Ephesus zum Zweck seiner Besichtigung,
Die lieben Jünglinge aber erwogen bei sich:

23 „Lasset uns ausziehen, fliehen aus dieser Gemeinde der Ephesier,
Ehe der verfluchte Kaiser kommt und uns richtet!"

24 Es befand sich dort eine Höhle aus Felsen auf der Spitze eines Berges,
Und es gedachten die lieben Jünglinge darin sich zu verbergen.

25 Sie nahmen mit sich von dem Geld ihrer Väter,
Das ihnen sowohl zur Anklage als auch zur Erhebung gereichen sollte.

26 Nicht nahmen sie mit sich auserlesene Kleider, auch nicht vorzügliche,
Damit nicht angeklagt werde, wer da in gute Kleider gehüllt ist.

27 Von der Münze heidnischer Kaiser nahmen sie mit sich,
Daß Anklage zuteil werde dem, der davon nimmt.

28 Auf den Berg stiegen sie und traten in die Höhle und nächtigten daselbst
Und riefen zum Herrn mit flehentlicher Stimme und so sprachen sie:

29 „Ach! du guter Hirte, der seine Schafe auswählt,
Hüte deine Weide vor diesem Wolf, der nach unserem Blute dürstet."

30 Es sah der Herr den Glauben der lieben Schafe
Und kam, den guten Lohn ihrer Verdienste zu geben.

---

21 Die — besichtigen] fortzukommen, andere Gemeinden zu besichtigen
b <
22 zum — Besichtigung] an einen anderen Ort
+ um zu besichtigen die Gemeinden und Städte seines Herrschaftsgebietes.
b die] diese
23 Gemeinde] Ort
b und uns] + darin
+ Und uns trennt aus der Eintracht, die wir halten
24 Es] Siehe! es
b die lieben Jünglinge] vor dem Groll
25 a + in ihre Hände
b <
26 auserlesene] gute
gute] auserlesene
27 Von — Kaiser] Von dem Geld ihrer Väter + in ihre Hände
der — nimmt] der trägt von diesem Geld
28
29 Ach!] wir bitten dich Schafe] Diener
unserem] ~
30 lieben] gepriesenen

31 Er nahm ihre Seelen und führte sie empor zum Himmel
Und ließ einen Wächter zurück, daß er ihre Glieder bewahre.

32 Der Kaiser kehrte um und zog in Ephesus ein und fragte:
„Wo sind die Jünglinge, welche wider mein Gebot widerspenstig waren?“

33 Man antwortete und sprach zu ihm: „Siehe, auf der Spitze des Berges sind sie verborgen in einer Höhle.“
Und es gedachte der tyrannische Kaiser, sie darin zu töten.

34 Und er gebot nun, und Handwerksleute kamen zu ihrer Tötung
Und sie bearbeiteten Steine mit Kunst und setzten sie an ihren Eingang.

35 Dabei befanden sich zwei σοφισταί, Söhne von Vornehmen,
Und sie kamen auf den Gedanken, daß der Herr sie wachrufen werde.

36 Und sie verfertigten zwei Tafeln aus Blei und legten sie zu ihnen
Und schrieben darauf die Namen der Söhne des Lichtes;

37 Und weswegen die Kinder hineingegangen waren und sich versteckten in der Höhle
Und in welcher Zeit: daß sie vor dem Kaiser Dezius geflohen waren.

38 Es verging die Zeit der heidnischen Kaiser und ihrer Herrscher,
Da wollte der Herr wachrufen die Söhne des Lichtes.

39 Es befand sich da ein Reicher in Ephesus
Und er wollte einen Hof bauen für sein Vieh auf der Spitze des Berges.

40 Nun sammelte er Steine und baute eine Hürde für sein Vieh dort
Und sah die Steine, die behauen waren, und zerschlug sie.

---

31 b ließ zurück] sandte hernieder
32 kehrte um] wandte sich um
„Es sollen kommen(?) die Jünglinge, welche übertraten und sich verfehlten wider das Gebot“.
+ Da ergriff er ihre Väter und folterte sie:
„Bringt mir die Jünglinge, welche das Gebot übertreten haben
33 „Siehe — Höhle] Siehe in eine Höhle sind sie geflohen und halten sich verborgen“.
34 nun] < zu ihrer Tötung] und sie behauten Steine
b Und sie verschlossen den Eingang der Höhle, wie sie geheißen worden waren.
35 σοφισταί] Weise
wachgerufen] erweckt.
36 zwei Tafeln] eine Tafel | und legten sie zu ihnen], die sie bei sich hatten,
b der Söhne des Lichtes] und ihre Taten
37 <
38 + Und nach einiger Zeit waren vorbei die Jahre des heidnischen Kaisers,
Und der Grimm hatte sich gelegt, und es hatte Frieden die ganze Welt.
b wachrufen] erwecken
39 in] aus
b wollte] gedachte | für sein Vieh] <
40 sammelte] trug | dort] < ܠܟܐܦܐ ܕܒܠܘܗ

41 Da drang das Licht ein und machte wach die Söhne des Lichtes
Und sie erwachten aus ihrem Schlafe und setzten sich auf den Boden — ein Wunder zum Sagen!

42 Es dachten die lieben Jünglinge bei sich:
„Wer wird hinuntergehn, sehen, ob der Kaiser gekommen ist?

43 Und in Erfahrung bringen, was er betreff unser befohlen hat,
Ob er uns sucht oder ob er uns nicht sucht, kommen und es uns mitteilen?"

44 Da war aber unter ihnen einer mit Namen Jamblichus.
Dieser sprach: „Ich will hinuntergehen, ich, und ich will es in Erfahrung bringen.

45 Wie ein Armer will ich in den Palast gehen
Und in Erfahrung bringen, zu sehen, was er betreff unser befohlen hat."

46 Sie antworteten und sprachen zu ihm: „Nimm den Geldbeutel und bringe Brot;
Denn siehe für den Abend war das Brot zu wenig, und wir haben nicht gespeist".

47 Da lief der Jüngling von der Spitze des Berges, gelangte in die Stadt,
Und rief zum Herrn mit seufzender Stimme und so sprach er:

48 „Ich bitte dich, guter Hirt, der du erwählt hast deine Schafe,
Behüte deine Herde vor diesem Wolf, der da dürstet nach unserem Blut!"

49 Und er erhob seinen Blick und sah das Kreuz über dem Tor
Und neigte sein Haupt und betete es laut an.

---

41 Da] und
b ihrem] < | und setzten sich — Sagen] und richteten sich auf und saßen alle zugleich
Und priesen den Herrn der Höhe, der sie erweckt hatte.

42 die lieben Jünglinge] < + indem sie sprachen
wird hinabgehen] geht hinab

43 a Und in Erfahrung zu bringen] < + und im Sinne hat
b denn siehe! Gestern hat er bestimmt und droht uns zu martern."

44 a einer] ein Kind
b es in Erfahrung bringen] sehen

45 a <
b sehen] und sehen

47 Da lief] Und es stieg hinab | gelangte] und gelangte

48 a dich] + Herr
b deine Herde] meine Unversehrtheit | unserem] <

49 a seinen Blick] seine Augen
b und betete es laut an] und er betete es an in Reue

50 Und er begann herumzuschauen, ob ihn jemand von den Heiden sehe,
Und begann in Gedanken zu sprechen: „Was ist das?
51 Noch am Abend war das Kreuz vor dem Heidentum verborgen
Und siehe heute ist es offen über dem Tor aufgestellt!“
52 Da kehrte sich um der Jüngling, um weiter zu gehen, durch ein anderes Tor einzutreten,
Und erhob seinen Blick und siehe! das Kreuz über dem Tor!
53 Und er fing an zu sprechen: „Ich werde verrückt und bin verrückt,
Und das ist nicht die Stadt Ephesus, in der ich aufgewachsen bin!“
54 Und er sah einen Mann an der Straße sitzen und trat hinzu und fragte ihn:
„Sage mir, Mann, was ist das für eine Stadt?“
55 Es sprach der Mann: „Diese Stadt heißt Ephesus.“
Und er verwunderte sich in seinem Geiste, was ihm zugestoßen sei.
56 Es lief der Jüngling durch die Straße, aber wurde nicht verwirrt;
Er gelangte zum Palast und sah das Tor vor ihm geschlossen.
57 Auf den Markt war er hinausgegangen, um Brot zu kaufen und mitzunehmen,
Dann zog er von der Münze heraus, die sich in seinem Beutel befand, und gab sie hin.
58 Der Verkäufer nahm sie und prüfte sie
Und gab sie seinem Gefährten, daß auch er . . . sie prüfe.

---

50 a <
b Und — sprechen] Und es dachte dieser Schüler | „Was ist das, (ist zum Folgenden gezogen) + daß aufgestellt ist das Kreuz über dem Tor?
51
b über dem Tor] das Kreuz des Sohnes
52 kehrte sich um] wandte sich um | um — einzutreten] zu einem anderen Tor, um von ihm aus einzutreten. b Blick] Augen | über dem Tor] wie das erste Mal
53 a Und — sprechen] Es sprach der Jüngling
b Die Stadt — bin] Ephesus, in dem ich geboren bin.“
+ Und als dastand dieses Kind und sich verwunderte,
54 a Und < | Mann] Jüngling | sitzen] < | näherte sich und] <
b Mann] Jüngling
55
b <
56 a Und es ging der Jüngling durch die Straßen hinab voll Verwunderung
b Das Tor] seine Tore | vor ihm] ~
+ Und er dachte bei sich: „Was ist das Ungewöhnliches,
Daß die Tore dieser Löwin gesperrt sind, die nach Blut dürstet?“
57 a Auf — hinausgegangen] Er kehrte um zum Markt | mitzunehmen] mitzutragen
+ Und seinen Gefährten all die Zeichen zu bringen, die seine Augen gesehen hatten.
b Dann] Und er nahm | Münze] Geld
58
b seinem Gefährten] seinen Gefährten | er] sie

59 Durch fünf Hände ging die Münze, und man betrachtete sie
Und fing an bei sich zu flüstern wegen ihm.
60 Und der Jüngling sah, daß sie flüsterten, antwortete und sprach:
„Gebt mir Brot, wenn ihr gebt, oder ich gehe!"
61 Da trat der Verkäufer heran und faßte den Jüngling:
„Sage mir, Jüngling, woher bist du und welches ist deine Heimat?
62 Und was den Schatz betrifft, den du gefunden hast, so wollen wir Teilhaber mit dir sein.
Offenbarst du es mir aber nicht, so werde ich dich dem Gericht überliefern."
63 Es sprach der Jüngling: „Das trifft nicht zu und ist nicht wahr!
Nie ist von mir ein Schatz gesehen worden und ich kenne keinen."
64 Bald hieß es auf dem ganzen Markt der Ephesier:
„Ein Jüngling hat einen Schatz gefunden und man hat ihn sogleich gefaßt."
65 Es drang das Gerede in die heilige Kirche zum Bischof,
Und er ließ ihn ihren Händen entreißen und fragte ihn:
66 „Sage mir, Jüngling, woher bist du, und was ist deine Heimat?
Und welches ist dein Geschlecht, und wo ist der Schatz, den du gefunden haben sollst?"

---

59 Und nun dachten sie bei sich so:
„Dieser Mann hat einen Schatz gefunden, und er wird von ihm gehütet;
Kommt, laßt uns ihn fragen unter uns in schonender Art".
60 a Und es fing dieses Kind zu reden an in der Verlegenheit:
61 a trat heran] wandte sich um | faßte] fragte
b Heimat] Ort
62 a Einen Schatz hast du gefunden, laß uns daran Teilhaber sein,
b Damit es nicht die ganze Stadt bemerkt und er dir abhanden kommt".
63
b gesehen] gefunden | und ich kenne keinen] wie du sagst".
64 a Und die Kunde ging aus in die ganze Gegend der Ephesier
b sogleich] hier
65
b entreißen] holen | und fragte ihn] rasch,
Indem er ihn fragte, um den wahren Sachverhalt von ihm zu erfahren
66 a woher] wem gehörst du | Vaterland] Ort
+ Es schien dem Jüngling, der Kaiser lasse ihn abführen
Und nehme ihn in den Palast hinein, ihn zu martern,
Und er wußte nicht, daß Christus der Herr mit ihm war
Und ihn in die Kirche gebracht hat, um in ihm zu triumphieren.
Nie war diesem Kind je ein Gotteshaus zu Gesicht gekommen,
Und er begann auf das Offizium des Hauses Gottes zu blicken.
Es befand sich daselbst ein Weiser in der heiligen Kirche;
Und er ließ ihn herbeiführen und fragte ihn in schonender Art:
„Sage mir, Jüngling, wem gehörst du, und was ist deine Heimat?"
b <

67 Da sprach der Jüngling: „Von Ephesus bin ich
Und bin der Sohn des Rufus, des Erlesenen, der zu den Vornehmen gehört."

68 Und Jamblichus fing an auf den ganzen ὄχλος zu schauen,
Ob er vielleicht jemand von seinem Geschlecht oder seiner Familie sehe,

69 Oder von seinen Freunden und von seinen Verwandten und von seinen Bekannten,
Um seinem Vater zu rufen, und er komme und entreiße ihn aus ihren Händen.

70 Aber er sah weder von seinem Geschlecht noch von seiner Familie jemand,
Und Tränen brachen aus seinen Augen, und er fing an zu weinen.

71 Und daselbst war ein σοφιστής in der heiligen Kirche
Und er ergriff den Jüngling und befragte ihn bestimmt:

72 „Sage mir das wahrheitsgemäß, sonst mußt du sterben,
Tue es kund und erkläre mir, woher bist du? und verbirg es mir nicht!"

73 Es sprach der Jüngling: „Ich will dir die Wahrheit mitteilen;
Tue mir kund und teile mir wahrheitsgemäß mit, was ich dir sage".

74 Und er antwortete und sprach zu ihm: „Wo ist Kaiser Dezius?
Und dann will ich dir die Tat offenbaren."

75 Das hörte der Sophist, und sehr ergriff ihn Staunen, und er wunderte sich
Über dieses Kind, das Tiefes verriet.

---

67 b des Erlesenen] des Königs
68 a ὄχλος] Volk | b ob er vielleicht] daß er etwa
69 a < | b und er komme | entreiße] rette
70 a Aber] Und da | Tränen] Zähren | ܕܡ̈ܥܐ] ܚܦܐ
+ Und der Herr sah es, und es tat ihm leid um ihn.
Und er rief zu David, er möge zu ihm kommen und ihn ermutigen.
Da sprach David: „Was fehlt dir, Mann, warum ist dir weh?
Komm herbei, sprich mit mir in Gerechtigkeit, und laß dir nicht wehsein!"
71 b ergriff den Jüngling] ließ ihn herbeiführen | bestimmt] indem er zu ihm sprach:
72 a „Sage, Jüngling, den wahren Sachverhalt, warum willst du sterben.
b Bis jetzt redest du mit allerlei Ausflüchten".
73 a ich will] und wenn ich
b Tue — mit] „Was du mich fragst, so offenbare mir und erkläre
74 a Und — ihm] da sprach der Jüngling:
b <
75 a Es hörte der Sophist, daß der Jüngling nannte den Namen Dezius
b <

76 Er faltete seine Finger und streckte sie aus und sprach zu ihm:
„Du Verachtungswürdiger und Wahnsinniger und dem Tode Verfallener, du verhöhnst mich.

77 Ich sehe in dir einen Zwölfjährigen,
Was aber du sagst, erfordert einen Zeitraum und große Dauer.

78 Und nach der Zählung und Berechnung der Griechen
Sind es 372 Jahre seit dem Kaiser“

79 Da sprach der Jüngling: „Vor ihm bin ich geflohen, ich und meine Gefährten.
Und siehe! auf der Spitze des Berges ruhen wir, ich und meine sieben Gefährten“

80 Da versammelten sich die Vornehmen, die Ältesten, Edlen, auch Kinder,
Um hinaufzusteigen, den Schatz des Lebens zu sehen, der ihnen offenbar wurde.

81 In der ganzen χώρα der Ephesier hieß es bald:
„Kommt und sehet den Schatz, der uns ist offenbar geworden!“

82 Das hörten die Kinder, welche in der Höhle waren, und zitterten und erschraken,
Indem sie meinten, es lasse sie der Kaiser holen.

83 Und der Sohn des ὕπαρχος ermutigte sie und so sprach er:
„Auf! Fasset Mut und ziehet die Waffen des Glaubens an!

84 Und wir vertrauen auf Gott, daß er uns helfe
Und uns stärke und leite nach seinem Willen“.

---

76 a zu ihm] <

77 a Wir sehen, daß du wie ein 15jähriger bist.

78

b 350 Jahre sind es, daß Dezius dahin ist“

79 b Siehe in eine Höhle sind wir hinaufgestiegen und haben uns verborgen und meine 7 Gefährten.“ (so!)

+ Ein Fest veranstaltete er zu Zeus, Apollo und Artemis;
Und um nicht zu opfern, sind wir vor ihm geflohen und haben uns verborgen.
Und siehe ich habe meine Gefährten in der Höhle gelassen und ich bin herabgestiegen“.

80 und 81 ∼ Und es ging das Gerede hinaus in die ganze Gegend der Ephesier:
„Der Schatz des Lebens ist auf der Spitze des Berges offenbar geworden!“
Es versammelten sich die Vornehmen, Älteste und Edle, samt Kindern
Und stiegen hinauf, um den Schatz des Lebens zu sehen auf der Spitze des Berges.

82 a Kinder] Jünglinge | und zitterten und erschracken] und es zitterten ihre Herzen.
b Indem sie meinten] Sie meinten nämlich | lasse . — . holen] schicke, sie zu verderben.

83 a Und es öffnete seinen Mund der Sohn des ὕπαρχος und ermutigte sie:
b die Waffen] die Feste

84 <

85 Während er ihnen nun Mut zusprach, kam der Jüngling herein und trat zu ihnen,
Und der Bischof und auch die Vornehmen kamen mit ihm herein.

86 Sie sahen die Jünglinge auf dem Boden sitzen;
Da begrüßten sie sie, indem sie zu ihnen sagten: „Der Friede sei mit euch!"

87 Und sogleich schrieben sie einen Brief an Kaiser Theodosius:
„Komme, Herr, und siehe den Schatz des Lebens, der uns ist offenbar geworden!"

88 Da beeilte sich der Kaiser und kam herab und sah sie;
Er begrüßte sie, indem er sprach: „Der Friede sei mit euch!"

89 Er nahm die Bleitafel und fing an zu lesen,
Weswegen die Kinder in die Höhle gegangen waren und sich verborgen hatten.

90 Kaiser Theodosius bat sie, mit ihm nach Ephesus hinabzusteigen,
Und er wolle eine Kirche über ihren Leibern bauen.

91 Sie antworteten und sprachen zu ihm: „Wir wollen hier sein; denn hier hat er uns geliebt;
Der Hirte, der uns erwählt hat, er hat uns befohlen, hier zu sein.

92 Deinetwegen ... hat uns erweckt Christus der Herr,
Daß du siehst und glaubst, daß es wahrhaftig eine Auferweckung gibt".

93 Da legte er den <Mantel>, mit dem er bedeckt war, ab, und bedeckte sie
Und er verließ sie und sie schliefen im Schlafe der Ruhe.

---

85 a zu ihnen] zwischen sie
b und auch] mit | mit ihm] zu ihnen
86 a Und er fand sie im Innern der Höhle, die guten Schafe,
b sie] er
+ Und er ergriff die Bleitafel, die bei ihnen lag,
Und las sie, ihre Namen und ihre Taten
87 a Und sofort schrieben sie] und er schrieb rasch
88 a und sah sie] rasch,
+ Daß er sehe den Schatz, der auf dem Berge offenbar geworden ist.
Es trat der Kaiser ein und fand sie im Innern der Höhle.
89 a und fing an zu lesen], die bei ihnen lag,
b Und las darauf ihre Namen und ihre Taten.
90 a Kaiser Theodosius] und
b + wahrhaftig
91 a Wir — geliebt] „Hier gefällt es dem Herrn, der uns erwählt,
b Und er hat uns befohlen, hier in der Höhle zu sein".
92 <
93 a da legte er den <Mantel> . . . ab] da nahm er seine χλαμύς
b im Schlafe] diesen Schlaf

94[+] Gepriesen sei der Hirt, der die Schafe aus seiner Herde ausgewählt hat
Und ihnen zum Erbe gab das Brautgemach, das Paradies und das Himmelreich!

Betrachtet man die Homilie in der Form des *Vat. 115* zunächt ganz für sich, so ist kein Zweifel, daß der Text eine Reihe von Unebenheiten, formellen und inhaltlichen Mängeln aufweist. Abgesehen von Lücken in der Handschrift ist das Metrum wiederholt gestört. Statt des Distichons erscheint zwischen 4 und 6 ein Einzeiler. Dieser läßt sich freilich als Anrede erklären, obwohl die Erscheinung vereinzelt stünde. Auffallend ist 11 der Ausdruck „sie begaben sich in die Wohnung Jesu“, 15 daß der Kaiser die Jünglinge verwundert findet. 26 scheint den Zusammenhang zu unterbrechen. 110 „und er wurde nicht verwirrt“ widerspricht allem, was vorausgeht. Unmöglich ist, wie schon hervorgehoben wurde, der Text der Hs. zu 71. Auch 72 ff. kann nicht ursprünglich sein. 29 kehrt in 48 wieder; nur daß das singuläre ܥܒܕܗ durch ܥܒܕܝ ersetzt ist.

Die inhaltlichen Eigentümlichkeiten treten am deutlichsten ins Bewußtsein, wenn die Homilie mit der Prosatradition verglichen wird. Da fällt besonders auf, daß das Verhör vor dem Prokonsul von dem des Bischofs getrennt wird, daß Jamlichus' Vater mit Namen genannt ist, während die Darstellung im ganzen knapper ist. Auch im Wortschatz entfernt sich die Homilie von den Prosalegenden; in den Fremdwörtern steht sie ganz allein.

Nun ist es für die Homilie in *Vat. 217* charakteristisch, daß einmal das Bestreben hervortritt, Fremdwörter zu vermeiden, freilich ohne strenge Folgerichtigkeit. So ist ܣܩܪܐ (*sacra* = Brief) in 8 ausgelassen, erscheint aber zu 87 wieder; ὄχλος wird durch ܟܢܫܐ, σοφιστής durch ܚܟܝܡܐ ersetzt (zu 75 aber stehen geblieben!); χώρα ist vermieden, dagegen für den Kaisermantel der *terminus technicus* χλαμύς verwendet. Beachtenswert ist sodann, daß das Distichon 5 ergänzt wird. Am meisten fällt

94
+ Und ihm sei Ehre, und über uns walte seine Liebe zu aller Zeit!

ins Gewicht, daß an den Punkten, wo *Vat. 115* von der Vulgata abweicht, eine Ausgleichung versucht wird. Am deutlichsten wird diese Absicht gelegentlich des Verhörs vor dem Bischof und dem Prokonsul. Hier ist der Punkt, wo sich evident zeigt, daß die sogenannte zweite Homilie des Jakob von Sarug nicht von ihm stammen kann, sondern eine spätere Rezension des Textes von *Vat. 115* darstellt.

Die letzten Verse, welche zwischen 66a und b eingerückt werden wollen, sind Dubletten von 71. In keiner Weise bringen sie einen Fortschritt des Gedankens. Dem Redaktor lag daran, die Episode zur Geltung zu bringen, wie Jamblichus meinte, vor Dezius geführt zu werden, verfehlte aber den Anschluß. So nimmt sich das σοφιστής in 71 aus, als ob er den Eindruck der Identität hätte verwischen wollen. Ebenso kehren die Einsätze zu 86 wieder nach 88; vgl. auch noch die Wiederholungen zu 13 und 19, 64 und 80. Daß Jakob von Sarug mit seinem eigenen Werk so verfahren sei, wenn er es verbesserungsbedürftig fand, ist schwer denkbar. Die seltsamen Nachträge zu 66 und 70 entsprechen dem Tenor seiner Dichtung nicht. Die Änderungen in 77 und 78 setzen eine andere Überlieferung und die Absicht der Korrektur voraus. Würde der Autor selbst korrigiert haben, so ist nur anzunehmen, daß bessere Kenntnis der Geschichte maßgebend war. Die Änderungen des Redaktors stammen aber nicht aus besserer historischer Einsicht. Sonst würde er den Jamblichus nicht aus königlichem Geblüt haben geboren sein lassen; auch die Bemerkungen von den Regierungsjahren des Dezius sind wohl bezeichnend.

Es läßt sich weiter zeigen, daß der Text in *Vat. 217* jünger ist als die Hs. *Vat. 115.* Denn eine Reihe von Lesarten nehmen sich aus wie Konjekturen zu Stellen, die dort verdorben sind oder doch Bedenken erwecken. Dahin gehört die Ergänzung des Distichons 5, aber die Art und Weise, wie die crux gehoben ist, ergibt keinen besseren Sinn; vielmehr sind geschmacklos drei biblische Bilder vermengt. In 11 ist die unmögliche Idee herübergenommen, daß die Jünglinge in eine

Kirche flüchten, wo später noch eigens hervorgehoben wird, wie ungewohnt Jamblichus das Innere eines Gotteshauses ist. Die Schwierigkeit zu 34a ist umgangen. Die Lesung zu 72 ist in sich verständlicher, paßt aber nicht in den Kontext.

Sonach hat der zweite Memra als Homilie des Jakob von Sarug aus inneren Gründen auszuscheiden. Dazu stimmt das Zeugnis der handschriftlichen Überlieferung. Während der erste Memra in *Vat. 115* als Nummer der ܦܢܩܝܬܐ ܕܡܐܡܪ̈ܐ ܕܩܕܝܫܐ ܡܪܝ ܝܥܩܘܒ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܒܛܢܢ wie die vorhergehenden und folgenden Homilien eingeleitet wird: ܗܘ ܕܥܒܕܗ ܕܡܠܐ ܐܠܗܝܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ, die Autorschaft also Jakob von Sarug ausdrücklich zugeschrieben wird, so lautet die Einführung in *Vat. 217*: ܡܐܡܪܐ ܕܡܠܐ ܐܠܗܝܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܒܡܫܚܐ ܕܡܪܝ ܝܥܩܘܒ d. h. nach dem Metrum des Mar Jakob. Damit ist negativ ausgesprochen, daß die Homilie nicht von Jakob von Sarug stammt. Was in dem Mischkodex an Schriften bekannter Verfasser enthalten ist, wird auch so gekennzeichnet. Die Memra dagegen sind anonym überliefert.

Also muß die Untersuchung über die Stellung, welche Jakob von Sarug in der Überlieferungsgeschichte der Legende zukommt, den Text *Vat. 115* zugrunde legen.

Die Eigentümlichkeiten gegenüber den jüngeren Rezensionen sind: 1. Dezius veranstaltet das Fest zu Ehren von Zeus, Apollo und Artemis. 2. Die Jünglinge ziehen sich in die Wohnung Jesu zurück. 3. Der Kaiser verspricht ihnen hohe Stellen, wenn sie abfallen. 4. Gott läßt die Leiber der Schlafenden bewachen. 5. Die Höhle wird von Künstlern geschlossen. 6. Die zwei Christen, welche das Martyrium aufzeichnen, sind Sophisten; ebenso der Beamte, welcher den Jamblichus nach dem Bischof verhört. 6. Jamblichus wagt sich bis zum kaiserlichen Palast vor und findet das Portal verschlossen. 7. Angesichts der Stadt verrichtet er ein Gebet. 8. Die Münze geht durch fünf Hände. 9. Der Vater des Jünglings heißt Rufus. 10. Der σοφιστής hält den Jamblichus für einen Jüngling von 12 Jahren. 11. Seit Dezius sind 372 Jahre verflossen. 12. Die Gefährten in der Höhle machen

sich Gedanken, sie würden vor Dezius geholt. 13. Theodosius liest die Tafeln auch. 14. Er fordert die Jünglinge auf, mit ihm nach Ephesus hinabzugehen. Dazu gesellen sich die verhältnismäßig häufigen griechischen Fremdwörter.

Um diese charakteristischen Züge zu erklären, bieten sich zwei Möglichkeiten dar: 1. Jakob von Sarug kann sie in seiner Quelle vorgefunden haben. 2. Da es sich aber bei dem Memra um ein Gedicht handelt, ist auch die poetische Lizenz in Rechnung zu stellen.

v. 12 ist sicher keine Erfindung des Dichters. Der psychologisch geforderte Zug, wie die Gefährten durch die ungewöhnlich lange Abwesenheit des Jamblichus in Besorgnis geraten und von einem der ihrigen getröstet und ermutigt werden, fehlt in den chronistischen Rezensionen, aber findet sich in SP. Nur daß statt des allgemeinen „Sohn des ὕπαρχος“ daselbst Dionysius genannt ist. Aber Jakob von Sarug nennt auch die übrigen Namen nicht, und Dionysius stammt ja „aus dem Geschlechte der Hyparchen“. Ist aber an einem Punkte nachgewiesen, daß der Autor einer Tradition folgt, so müssen auch die anderen daraufhin geprüft werden. Allein die Identifizierung ist hier nicht mehr möglich. In Betracht kämen v. 8—11. Auch v. 2 lautet so bestimmt, daß die Annahme einer rhetorischen Ausschmückung unwahrscheinlich ist, nur mag ein Mißverständnis der Interpretation vorliegen. Von dem ܒܝܬ ܐܠܗܐ sämtlicher anderer Texte kann ܒܝܬ ܕܝܡܘܣܝܐ nicht direkt abgeleitet sein. Dagegen werden beide Bezeichnungen verständlich, wenn man sich gegenwärtig hält, daß das ἀρχεῖον ursprünglich und auch später gewöhnlich in einem Tempel untergebracht war.

Für alle übrigen Punkte kann aber die dichterische Freiheit verantwortlich sein. Jakob von Sarug ist mit seinen Vorlagen sehr frei verfahren. Das zeigen zunächst seine biblischen Homilien. Mag er ein Ereignis behandeln oder eine Persönlichkeit schildern oder einen Spruch auslegen, nie beschränkt er sich darauf, den gegebenen Text zu interpretieren und etwa erbauliche Schlußfolgerungen zu ziehen, sondern Text, Reflexion, Paraphrase werden unter seiner Hand zu einem

ganz neuen Gebilde; die Situationen werden ausgemalt, verändert, neue erfunden. In dem Memra über die Jünglinge im Feuerofen entwickelt sich eine regelrechte Disputation über Monotheismus und Polytheismus, wie sie aus Märtyrerakten bekannt ist.[1] Wo Mt. 16, 18 zum Thema gewählt ist, referieren die Apostel: „Herr, einige sagen, daß du ein Besessener, andere, daß du ein Heide bist"; und der Dichter läßt Petrus in den Himmel hinaufsteigen und sich bei Gott Vater über den Namen des Sohnes erkundigen.[2] Diese freie Behandlung des biblischen Stoffes sticht deutlich gegen die fast ängstliche Exegese lateinischer und griechischer Homileten ab und ist auch von der Art und Weise verschieden, wie zu gleicher Zeit in der nestorianischen Kirche Memre verfaßt wurden. Zu vielen Homilien Jakobs von Sarug gestatten parallele Bearbeitungen von Narses einen lehrreichen Vergleich der Grundanschauungen über biblische Exegese und den Gebrauch nichtbiblischer Stoffe.[3]

Da ist es nun von vornherein auch zu erwarten, daß Jakob von Sarug sich zu den historischen Quellen frei gestellt hat. Wie sehr er die Erzählung auszuschmücken liebte und bei hagiographischen Themen die Züge nach seinem praktischen Ziel gestaltete, zeigen positiv die Homilien über den h. Thomas, den Inderapostel, und über die Taufe Konstantins verglichen mit den Acta SS. Thomae und Silvestri; ebenso der Memra über die edessenischen Märtyrer Schamona und Guria gegenüber der erhaltenen Prosaüberlieferung. Die Epen über den h. Diakon Habib und Simeon Stylites verlieren sich fast in moralischen und asketischen Reflexionen und sind historisch

---

1 Bedjan, *Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis.* Tom. II. Parisiis 1906 S. 94—137.

2 I S. 460.

3 Über die Jünglinge im Feuerofen vgl. den Memra bei A. Mingana, *Narsai doctoris syri homiliae et carmina.* Mausilii 1905 n. 44 II 303. Über den reichen Prasser und den armen Lazarus: Bedjan I n. 16 = Mingana n. 28; über den Palmsonntag: Bedjan I S. 18 = Sachau 172—174 n. 15; über das letzte Gericht: Bedjan I S. 31 = Mingana n. 19 und 23; über die zehn Jungfrauen: Bedjan II S. 50 = Mingana n. 15; über den reuigen Schächer: Bedjan II S. 52 = Mingana n. 20 u. a. m.

wenig substantiös. Sie setzen in alleweg bei den Zuhörern die Kenntnis der Legende voraus.[1]

Das alles muß auch für die Siebenschläferhomilie im Auge behalten werden. Wenn daher v. 35 gesagt ist, Gott ließ zurück ܠܥܝܪܐ, daß er ihre Glieder bewahre, so ist, abgesehen davon, daß ܥܝܪܐ t. t. für einen Engel ist, nicht nötig anzunehmen, daß der Dichter von einem Höhlenwächter redet, wie er für die arabische Überlieferung typisch geworden ist. Vielmehr wird es sich um eine dichterische Formel für die Sorge der Vorsehung handeln, die in den anderen Texten eigens betont wird. Daß diese Interpretation richtig ist, wird dadurch bestätigt, daß im folgenden von dem „Wächter" vollständig geschwiegen wird. Möglicherweise steht der Ausdruck in Beziehung zu dem Bild vom Wolf, der Herde und dem Guten Hirten, unter dem der Dichter die Geschichte der Jünglinge behandelt. Wenn sodann in der Homilie auch Theodosius die Tafeln liest, so deutet auch die wörtliche Wiederholung des Textes an, daß eine vorhandene Rezension verschoben worden ist. Dasselbe verrät die unmögliche Verbindung der Bitte, mit hinunter nach Ephesus zu kommen, mit der Begründung, daselbst wolle der Kaiser über ihren Leibern eine Kirche erbauen! Es bliebe also nur noch das Fest zu Ehren von Zeus, Apollo und Artemis übrig. Artemis ist die Lokalgöttin von Ephesus, Apollo ihr Bruder, Zeus ihr Vater — also eine Trias, die sich in Verbindung mit Ephesus jedem von selbst nahelegte, der einige mythologische Kenntnisse besaß.

Also besitzt die Homilie nur ein charakteristisches Merkmal, welches quellengeschichtlich weiter verfolgt werden kann: vv. 83 ff., welche die Sorge der Jünglinge über den Verbleib des Jamblichus erzählen; und diese Spur weist auf SP. Von der Rezension Z fehlen alle Indizien. Da die charakteristische Episode auch in L fehlt, scheidet diese Epitome ebenfalls aus. Dagegen findet sie sich in dem nestorianischen Kodex B.

[1] Guidi S. 356[1] vergleicht die Acta Thomae bei Schröter, *ZDMG* XXV S. 329. Zu den edessenischen Märtyrern vgl. jetzt O. v. Gebhardt, *Die Akten der edessenischen Bekenner Gurjas, Samonas und Abibos* herausgegeben von E. v. Dobschütz: *TU* VII 1. Leipzig 1911.

Wenn sich daher aus inneren Gründen ergeben hat, daß die Gruppe SP eine Überlieferung vertritt, welche L und Z vorausgeht und somit als terminus ante quem 568/569 gefordert wurde, aber, da es einstweilen noch eine Frage ist, ob Philoxenus von Mabbug den Text M redigiert hat, das Datum 522 zweifelhaft blieb, so ist nunmehr sicher, daß schon vor 521 eine Legende im Umlauf war, welche einen größeren Umfang hatte als L, d. h. die westsyrischen Zeugen der Siebenschläferlegende machen es wahrscheinlich, daß die Rezension der Hs. *Sachau 321* bereits um das Jahr 500 im Umlauf war.

Die armenische Rezension der syrischen Chronik Michaels des Großen.

Von

Dr. Felix Haase
Privatdozent in Breslau.

Die Chronik Michaels des Großen wurde uns erst zu Beginn dieses Jahrhunderts im Originaltext vorgelegt.[1] In einer armenischen Version war sie bereits im Jahre 1868 bekannt geworden.[2] Der armenische Text wurde als eine „Abkürzung“[3], zutreffender als eine „Bearbeitung“ gekennzeichnet. Über die Art der Abkürzung bzw. Bearbeitung sind bisher keine Untersuchungen gemacht worden; eine eingehende Vergleichung des syrischen und armenischen Michael ist aber schon deshalb notwendig, um zu wissen, ob nach der Herausgabe des syrischen Textes die armenische Version völlig wertlos geworden ist oder ob der Armenier noch weiter eine historische Quelle bleibt.

Zunächst drängt sich die Frage auf, ob nicht der sprachkundige jakobitische Patriarch selbst eine armenische Übersetzung angefertigt hat, da Michael griechisch und syrisch, armenisch und arabisch konnte.[4] In diesem Falle würde uns

---

[1] *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166—1199). Editée pour la première fois et traduite en français par* I. B. Chabot 3 t. Paris 1899—1904.

[2] Der armenische Text wurde in Jerusalem zum ersten Male 1870, zum zweiten Male 1871 gedruckt. Übersetzung: *Chronique de Michel le Grand, patriarche des Syriens Jacobites, traduite pour la première fois sur la version arménienne du prêtre Ischôk, par* Victor Langlois. Venise 1868. Pag. 8 nennt er eine zum Privatgebrauch angefertigte lateinische Übersetzung des Russen Nazarian; eine französische Übersetzung von Dulaurier im *Journal asiatique* 1848, 4. Sér. t. XII p. 281—334; t. XIII (1849) p. 315—376.

[3] Rubens Duval, *La littérature syriaque (Anciennes littératures chrétiennes II).* 3e éd. Paris 1907. p. 196 note 2.

[4] Langlois p. 9. Die arabische Übersetzung im *ms. Mus. Brit. Oriental*

wohl Michael eine wörtliche Übersetzung und keine Umarbeitung gegeben haben. Es ist aber auch möglich, die Übersetzer bzw. die Redaktoren der armenischen Version festzustellen. Der erste Redaktor hat seine Übersetzung bis zum Tode des Kaisers Anastasius gemacht. Vor der Schilderung der Regierungszeit „Justins des Thraziers“ befindet sich nämlich in einem Manuskript des Lazarusklosters von Venedig ein Nachruf, in welchem als Übersetzer des bisherigen Werkes „*le très révérend docteur, le très estimé et saint vartabed David*“ genannt wird.[1] Diesen Nachruf scheint der zweite Redaktor, der mit „Justin dem Thrazier“ seine Übersetzungstätigkeit begann, gewidmet zu haben. Dieser zweite Redaktor ist besser bekannt; es war ein armenischer Mönch mit Namen Isḥôk; (יִצְחָק; die Armenier transskribieren diesen Namen unter den Formen Սահակ und Իսահակ). Er war Priester und Arzt und übersetzte die Werke Michaels d. Gr. im Jahre 1248 unter dem Pontifikat des Mar Ignatius, Patriarchen der Syrer († 14. Juni 1252), auf dem Patriarchenschlosse zu Romgla.[2]

Die armenische Übersetzung ist in ziemlich zahlreichen Manuskripten überliefert. Brosset, welcher den historischen Katalog der Bibliothek des Patriarchalklosters von Etschmiadzin redigiert hat, hat acht Exemplare signalisiert: No. 1, 12, 26, 28, 36, 37, 50, 58. Ein sehr gutes Ms. befindet sich in der Bibliothek der Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg; auch die Bibliothek des armenisch-gregorianischen Patriarchats von Konstantinopel besitzt mehrere Mss. Langlois hat seinen Text auf Grundlage von drei Handschriften hergestellt: zwei dieser Hss., von denen die bessere leider Lücken aufweist, befinden sich unter den Werken Michaels im Kloster

---

4402 scheint auf Grund des syrischen Manuskriptes von Orfa angefertigt zu sein; vgl. Duval l. c. 196 note 2.

[1] Langlois p. 10. Brosset versichert, daß in einigen Mss. in der Bibliothek des Patriarchalklosters von Etschmiadzin die Übersetzung der Chronik einem gewissen Vartan vartabed zugeschrieben wird. (Bei Langlois p. 10 note 2.)

[2] Vgl. die ausführliche Biographie am Ende der armenischen Übersetzung des Traktats Michaels „*De sacerdotio*“; Langlois p. 10.

von St. Lazarus in Venedig, die dritte ist der Nr. 90 des armenischen Fond der Kaiserlichen Bibliothek in Paris entnommen. Diese ist eine moderne Kopie und weist viele Fehler, besonders in Eigennamen, auf.[1]

Die armenische Übersetzung (A) gibt im Vorwort die Quellen an, welche im syrischen Original (S) fehlen, da das erste Blatt unvollständig ist.[2] (A) nennt folgende: [Julius] Africanus, Jesu[3], Hegesippus, [Flavius] Josephus, Anianus, ein Mönch aus Alexandrien, welcher die Geschichte von Adam bis Kaiser Konstantin geschrieben hat[4], und Eusebius Pamphilus, welcher eine Zusammenfassung dieser verschiedenen Schriftsteller und anderer Geschichtsschreiber bearbeitet hat; Zosimus (Sozomenus), Sokrates und Theodoret der Häretiker[5], welche die Geschichte von Konstantin bis Theodosius dem Jüngeren geschrieben haben; Johannes von Antiochien, und von Djebel[6], Theodor von Konstantinopel, dem Lektor, und Zacharias, Bischof von Melitene, welche die Geschichte der Ereignisse innerhalb der Regierungszeiten des Theodosius und Justinian des Älteren erzählt haben; Johannes von Asien, welcher eine Geschichte von Anastasius bis zur Regierung des Mauritius schrieb; Goria der Weise[7], welcher die Tat-

[1] Langlois p. 14—15.

[2] Das syrische Original beginnt nach dem Bericht über Seth. vgl. Chabot l. c. I p. 3, note 2. Աֆրիկանոս bei den Armeniern.

[3] Von diesem Historiker ist nichts bekannt.

[4] Bei den Armeniern Enanos, lebte ein Jahrhundert nach Euseb. Er schrieb eine Chronographie, erwähnt war Georgius Syncellus (bei Fabricius, *Bibl. graeca. ed.* Herles t. X p. 444) und Bar Hebraeus *Chron. syr.* p. 1. dyn. 1. Diese Chronographie ist verloren gegangen.

[5] Das Ms. von Paris hat: „Der Grammatiker.“ Die streng monophysitische Gesinnung des Michael kommt in der armenischen Bearbeitung, wie wir noch zeigen werden, mehr zum Ausdruck als im syrischen Original.

[6] Wird in der *Bibliotheca Orientalis* von Assemani nicht genannt. Manche vermuten in diesem Johannes den Joh. von Alexandrien, mit dem Beinamen Philoponus oder der Grammatiker. Nach Langlois p. 19 note 2 ist ein Johannes von Gabal, (Gabala, Djebel, einer Stadt in der Nähe von Laodicea) gemeint, der eine Chronographie von Erschaffung der Welt bis Kaiser Phokas schrieb. Bedeutende Fragmente befinden sich in den *Fragmenta historicorum graecorum* t. IV. p. 538 von Chr. Müller.

[7] Goria ܓܘܪܝܐ, arabisch قيورى, der „Gelehrte von Hira“ nach Amr' (Assemani, *Bibl. Or.* t. II p. 412, t. III 1, p. 170), ist bekannt unter dem Namen Cyrus. Er war Schüler des Patriarchen Mar Abbas und schrieb im 6. Jahrhundert.

sachen von Justinian bis Heraklius behandelt hat, sowie den Einfall der Araber in Syrien, ein Ereignis, welches zur Zeit dieses Kaisers stattfand; der hl. Jacobus von Edessa, welcher alle vorangegangenen Historiker resumierte; den Diakon Dionysius[1], welcher die Ereignisse von Mauritius bis zum byzantinischen Kaiser Theophilus und bis zur Regierung Haruns, des arabischen Chalifen erzählt; Ignatius, Bischof von Melitene[2], Slivea[3], Priester derselben Stadt; Johannes von Kessun[4] und Dionysius von Alexandrien[5], Sohn des Saliba, welche zusammengefaßte Geschichten von Adam bis zur Zeit, in der sie lebten, schrieben.[6] Michael faßt seine Aufgabe in folgender Weise auf: „*Nous aussi, avec l'aide du Seigneur, en entreprenant des travaux analogues, nous nous efforcerons de former avec la trame de leurs écrits et de ceux d'autres auteurs profanes, le tissu de notre histoire, en l'émaillant de couleurs empruntées aux plus belles fleurs, pour la gloire de Dieu.*"

Um einen klaren Einblick in das Verhältnis der armenischen Version zum syrischen Original zu gewinnen, gebe ich im Folgenden für das christliche Altertum[7] 1) die wichtigeren Zusätze beim Armenier; von bloß phraseologisch entstandenen Zusätzen sehe ich ab; 2) die Stellen, welche im Armenier fehlen; 3) werde ich durch die Gegenüberstellung von einigen Stellen, welche A und S gemeinsam haben, die Eigenart der armenischen Übersetzung beleuchten.

---

[1] Dionysius von Tell-Mahrê, der spätere Patriarch von Antiochien.

[2] † 1094 cf. Assemani II p. 212. Seine Werke sind verloren gegangen.

[3] Vielleicht korrumpiert aus Saliba oder Scialita. Bei Assemani finden sich mehrere dieses Namens. Saliba ibn Yohanna von Mossul lebte in der 1. Hälfte des 14. Jahrhunderts, verfaßte eine abgekürzte Redaktion des *Liber turris* des Mari ibn Soleiman, vgl. R. Duval, *La littérature syriaque.*[3] Paris 1907 p. 200.

[4] Lebte im 12. Jahrh. cf. Assemani II p. 364.

[5] Vgl. Duval p. 307. Über die genannten Historiker vgl. ferner Duval p. 177 ff., 329 ff.

[6] Langlois p. 20.

[7] In der orientalischen Kirchengeschichte beginnt die neue, das christliche Altertum abschließende Zeitepoche mit dem Auftreten Muhammeds. In den syr.-armenischen, besonders in den arabischen Chroniken kommt dies ganz deutlich zum Ausdruck.

I.

Der Armenier hat einige Zusätze in der Apostelliste, die er aus anderen Quellen, wahrscheinlich aus apokryphen Apostelgeschichten aufgenommen hat.

A (Bei Langlois p. 92).	S (Bei Chabot I p. 146).
André son frère ...; le siège d'Éphèse lui fut primitivement attribué, mais on le transféra depuis à Cple.	*André ... le premier il siégea à Cple et il y mourut.*
Jacques ... se rendit en Espagne, revint à Jérusalem et fut martyrisé par Hérode, huit ans après la passion de notre Seigneur. Ses reliques se trouvent à Oumarmarighé (Compostella (?))	*Jacques ... fut mis à mort à Jérusalem par Hérode Agrippa; il fut déposé à Aqar de Marmarîqa*[1].
Jean, son frère, après le sommeil de la Vierge, se rendit à Éphèse, où il mourut la 7 année de Trajan.	*Jean, son frère, prêcha à Ephèse et en Asie, jusqu'à l'an 7 de Trajan; il fut enseveli à Ephèse.*
Matthieu ... prêcha chez les Hébreux, ... Son corps fut transporté plus tard de l'autre côté de la mer.	*Matthieu ....*
	S 147.
Jude, nommé Thaddée, et à cause de sa sagesse, Lébéos, qui veut dire cœur et âme, prêcha dans la Syrie et l'Arménie. Il endura le martyre à Buritis dans l'Arménie intérieure, par ordre de Sanadroug. Nous avons trouvé quelque part que son corps fut transféré en Arménie;	*Judé, appelé Thaddée, qui est Labai .. il fut surnommé Labadai à cause de sa sagesse. Il fut enseveli à Beyrouth*[2].

Bei der Charakterisierung Philos und der Aufzählung seiner Werke sagt er am Schluß (p. 45): „*Il parla prophétiquement du Christ dont il reconnut l'avènement après sa crucifixion, par l'enseignement des disciples des apôtres venus en Egypte et dépositaires de la doctrine du Maître.*" Philo stand bei den Armeniern in hoher Ehre[3]; sie nennen ihn bewunderns-

[1] Diese Worte übersetzen ein lateinisches Original: in arce Marmarica, durch Vermittlung des Griechischen vgl. R. A. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden* II 2 Braunschweig 1884. S. 208, 214: in Archaia marmarica. Bd. I, 1883. S. 211: in Arimarmarica. „Die richtige Lesart wird „in arce Marmarica" sein." Der Syrer hat: ܡܪܡܪܝܩܐ, vgl. Chabot 146 n. 6.

[2] Nach einem Ms.: à Aradus.

[3] Über die Werke Philos in armenischer Übersetzung vgl. Aucher, *Philonis Judaei opera in arm. conserv.* Venise 1822.

wert: *սքանչելի*. Es geht aus der obigen Stelle nicht klar hervor, ob Philo auch eine Schrift über Christus auf Grund der apostolischen Belehrungen geschrieben habe. Da der Armenier bei Aufzählung der Philonischen Werke stets sagt: „Er schrieb, verfaßte, machte Abhandlungen" . ., so kann man aus dem hier gebrauchten Ausdruck: „er sprach" wohl schließen, daß eine Schrift nicht gemeint ist.

Bei der Abgarlegende hat Michael Syrus die beiden Briefe auf Grund von Eusebius h. e. I. 13. gegeben, sonst aber keine Quellen benutzt. Der Armenier hat diese Legende weiter ausgesponnen. Er gibt die Briefe nur im Auszug, bringt dann aber die Legende vom wunderbaren Bilde Jesu (A p. 96):

„*L'heureux prince pour satisfaire son ardent désir (de le voir), fit partir son peintre Jean, chargé de lui apporter le portrait du Seigneur, à défaut de sa personne. Jean, en présence de Jésus, s'efforça de reproduire ses traits charmants sur la toile d'Abgare, mais il ne put y réussir, parce que son visage se transformait de gloire en gloire, et se réjouissait de la foi des paiens. Alors la Source de Charité demanda la toile, y appliqua sa face, et ses traits se fixèrent sur le tissu qu'il remit au peintre.*[1] *Ceci se passa (p. 97) 24 jours avant la Passion du Christ. Ce portrait apporté et remis à Abgar, opéra beaucoup de miracles aux temps où l'apôtre Thaddée arriva [à Édesse].*"

Auf besondere armenische Quellen geht der ebenfalls nur bei A p. 99 vorhandene Bericht zurück.

„*Abgar écrivit aussi au roi Nersèh à Babylone, ainsi qu'au roi de Perse, pour les engager à croire à la divinité du Christ. C'était la grâce de Dieu (qui l'inspirait), afin que l'Évangile ne fut point blasphémé à son début, et qu'il ne rencontrât aucun obstacle jusqu'à son parfait établissement, ce qui arriva sous les règnes de ces princes, qui permirent aux confesseurs du Verbe de le prêcher sans entraves et sans inquiétude . . . .*"

Die beiden Briefe werden bei Moses von Khorene[2] wiedergegeben, welcher hinzufügt, daß Abgar starb, ohne Antwort erhalten zu haben.

---

[1] Vgl. Bar-Hebraeus, *Chron. syr. ed.* Bruns et Kirsch Lipsiae 1789. I. p. 48. *Johannes tabellarius, qui imaginem Domini nostri Jesu in tabula depictam ad Abgarum perferret.* Nicephorus (*Hist. eccl.*) l. II cap. 7 gibt dieselben Details wie Michael.

[2] *Hist. Armen.* l. II, cap. 31. 32.

Die Vorliebe für Apokryphen, insbesondere für solche aus armenischer Tradition, zeigt auch die Legende über das Gewand Christi, die beim Syrer fehlt. A p. 97 berichtet:

„A propos de la tunique sans couture du Seigneur, Saint Ephrem dit que les soldats, pour l'avoir intacte, eurent recours au sort, et qu'elle échut à l'un d'eux commandé par le centurion Longianus, qui l'acheta et la porta dans la ville de Mochsou dans la Galatie, où on la vénère jusqu'à présent. Un autre centurion de la Lazique apporta sa part des vêtements à Pont, (p. 98) ville capitale d'Éguer sa patrie, où on l'enferma dans un vase de verre suspendu dans l'église, et personne n'ose y toucher. Ce vase, fermé par un couvercle, est visible pour tout le monde. La robe sans couture fut tissée par la sœur d'Abgar et adressée à Notre Seigneur par le messager Anané."

Ein ähnlicher Bericht über das Gewand Christi findet sich in einem armenischen Manuskript der Bibliothèque nationale in Paris (n° 90, f° 278); in der Bekehrungsgeschichte Georgiens ist die Geschichte über das Gewand Christi ein Lieblingsthema; der Priester Abiathar, Schüler der hl. Nino, soll mehrere Schriften darüber verfaßt haben.[1]

Von unbekannter Herkunft ist eine weitere Legende über Simeon (A. p. 89/90). Das syrische Original gibt ganz kurz den biblischen Bericht: Sie brachten [Jesus] in den Tempel von Jerusalem. *„Siméon le porta dans ses bras"* p. 138. Der Armenier schreibt:

„[Jésus] fut amené au temple où Siméon le reçut; c'était un des traducteurs de la Bible par ordre du Saint-Esprit, et il avait continué à vivre depuis Ptolemée. Siméon, en transcrivant le verset d'Isaïe, où il est dit qu'une Vierge concevra[2]*, se repentit de l'avoir traduit et se dit à lui-même que les païens qui ont demandé ce livre s'en moqueront, et comment en effet y ajouteront-ils foi? Il supprima donc ce verset et la tristesse s'emparant de nouveau de lui, il se dit: «Mes compagnons*

[1] In dieser Schrift heißt es: *„Les Juifs établis à Metzkhéta envoyèrent à Jérusalem Elioz de Metzkhéta et Longin de Carsan, qui arrivèrent dans cette ville au moment du crucifiement de Jésus, et obtinrent en partage la robe de Jésus qui fut rapportée par Elioz en Géorgie. Sa sœur en voyant cette robe la serra dans ses bras, et mourut. La robe fut enterré avec elle"*. Vgl. Annalen des Wakhtang bei Langlois p. 97 n. 5. König Mirian soll in Metzkhéta in seinem Garten eine hölzerne Apostelkirche errichtet und in dieser das Gewand Christi niedergelegt haben, wie Wakhoucht in seiner Geographie p. 208—209 [bei Langlois p. 97 note 5] berichtet.

[2] Isaia VII 14.

le transcriront; je deviendrai un sujet de raillerie, et la discorde éclatera.» En apprenant cela, son compagnon en conçut un vif chagrin et tous deux, dominés par [p. 90] le sommeil, s'endormirent. En se réveillant, il s'aperçurent que (ce même verset) était tracé en admirables caractères d'or. Siméon versa des larmes pendant tout le jour: «Heureux, disait-il, le moment où les spectateurs verront l'Enfant né d'une mère vierge!» Alors le Saint Esprit lui dit: «Tu ne mourras point sans avoir eu cette joie!» Le désir de Siméon s'accomplit en effet après qu'il eût vécu 344 ans..."

In der Erzählung über den Kindermord des Herodes hat der Armenier dem syrischen Original gegenüber bedeutende Zusätze:

A I p. 90.	S I p. 142/143.
„*Trompé par les Mages, Hérode entra dans une grande colère. Il fit brûler tous les livres des Hébreux et effacer le souvenir des rois et des prêtres juifs, afin d'assurer le royaume. Il fit aussi massacrer 1462 enfants dans 84 villages. Il supprima les dignités royale et sacerdotale chez les Hébreux, en s'emparant de l'éphode qu'il donnait à prix d'argent à des personnes indignes. Il fit démolir les murs de Jérusalem et organisa un effroyable carnage jusqu'à ce que tout Israel eût accepté sa domination. Il envoya des messagers à Babylone, pour mander Anané qui n'était pas lévite et qu'il créa grand prêtre pour un an. Ensuite il conféra cette même dignité à Aristobule, fils d'Hyrcan et frère de sa femme, qu'il fit mettre à mort; après quoi il rétablit Anané.*"	„*Hérode, qui fit massacrer les enfants, fit aussi brûler les livres généalogiques des Hébreux, afin que la succession des grands-prêtres ne fût pas conservée, et pour qu'on ne sût pas qu'il n'était point de cette honorable race.*"

Aus den bisherigen Zusätzen geht hervor, daß der armenische Redaktor keine wörtliche Übersetzung geben wollte, sondern auf Grundlage des syrischen Originals insbesondere solche Berichte hinzufügte, welche für seinen armenischen Leserkreis Interesse beanspruchen konnten. Die apokryphen Apostelgeschichten und Bekehrungslegenden erfreuten sich gerade in der armenischen Kirche besonderer Beliebtheit.[1]

[1] Vgl. die Sammlung apokrypher armenischer Apostelgeschichten, die von den Mechitaristen zu San Lazaro in Venedig 1904 herausgegeben wurde. Über die Abgarlegende vgl. die abschliessende Untersuchung von A. Carrière: *La légende d'Abgar dans l'histoire d'Arménie de Moïse de Khoren.* Paris 1895.

Ganz andere Quellen als das syrische Original muß der Armenier benutzt haben bei der Geschichte Julians des Abtrünnigen. Nur vereinzelt lassen sich hier Anklänge in S aufweisen, die in der Behandlung des gemeinsamen Stoffes ihren Grund haben, in S aber eine ganz andere Bearbeitung gefunden haben. Die Berichte über Julian in der armenischen Chronik Michaels müssen als neue Quellenbelege gewertet werden. Michael Arm. berichtet:

A p. 126: „*Cependant Julien était très-versé dans les sciences occultes; il invoqua, sous le nom de hazard de la fortune, la puissance du démon, et se rendant à Constantinople, il monta sur le thrône.*[1] *Aussitôt il bouleversa l'ordre de l'État, il répudia sa femme*[2] *et revêtit le manteau des philosophes, c'est-à-dire le cuir teint que l'on nomme atim*[3] *et prit la pourpre en dérision. Cependant quelques historiens racontent sur Julien les faits que voici: Asclépios et Licianos (Licianius), qui étaient frères, avaient épousés deux sœurs de l'empereur Constantin. Julien était fils d'Asclépios. Lorsque Galianos (Gallus), son frère, fut mis à mort pour s'être révolté, Julien se réfugia sur le saint autel et fut sauvé, grâce aux prières du patriarche Athanase. Licinius avait une fille nommée Eluthra, qui, à la mort de son père, avait hérité de sa fortune, et vivait dans la chasteté et la piété. Lorsqu'elle eut résolu d'aller à Jérusalem pour y faire ses dévotions, elle confia sa fortune, consistant en 13 couronnes d'or, 3 sièges d'or ornés de pierres précieuses, 155 quintaux de parures de femmes, en or, 95 quintaux d'or non monnayé, avec beaucoup de vêtements d'un grand prix, à Julien, comme à un homme désintéressé et philosophe, parce qu'il portait de peau. Julien, de concert avec Mélanus, son maître païen, se décida à ne point rendre à Eluthra ses effets, qu'ils cacha chez lui, et au retour de cette princesse, il nia et jura sur l'Évangile. Eluthra fort triste, allait rentrer chez elle, quand, chemin faisant, elle vit un cadran près duquel se trouvait une idole. Satan s'adressa à elle et lui dit: «Adore-moi, sois ma favorite comme l'était ton père, et je te [p. 127] rendrai ta fortune.» Eluthra ne prêta aucune attention à ses paroles. Mais il arriva que Julien vint à passer par le même droit, et Satan lui parlat en ces termes: «Je t'exposerai à la risée de tout le monde, pour t'être approprié la*

[1] Julian zog am 11. November 361 in Konstantinopel ein (Amm. Marcell. XXII, 2. Zosimus, III, 11. Socr. III, 1).

[2] Ein Irrtum Michaels. Helena, die zweite Tochter Konstantins d. Gr. und der Fausta, hatte den Julian i. J. 355 geheiratet. Sie starb i. J. 360 und wurde in Rom begraben. (Amm. Marcell XXXI, 1).

[3] Das Wort ադիմ ist nicht armenisch. Nach Langlois p. 126 note 4 ist es eine Transkription des syr. ܐܛܘܢܐ, abgeleitet aus dem hebräischen אטון = Band.

fortune d'Eluthra dont j'avais comblé son père mon favori, et parce que tu as fait un faux sermon. Julien fut terrifié et communiqua à Melanus ce qui lui était arrivé.» Celui-ci lui dit: «Adore Satan pour qu'il ne mette point à exécution ses menaces.» Puis il l'amena et l'offrit à Satan; ensuite il lui sacrifia son unique fille déjà enceinte, et arrachant son enfant de son sein, ils en firent un holocauste.[1] *Ensuite Mélanus introduit Julien dans un autre profond, demeure des démons, où Satan lui promit une vie d'un siècle et le royaume de toute la terre. Julien se mutila et se donna aux démons. Étant devenu César, sa puissance prospéra; il s'adonna encore davantage aux sciences occultes, aux augures et aux sacrifices offerts aux démons, en faisant mêler le sang (des victimes) à l'eau des fontaines et à tous les mets, de façon que tous ceux qui en buvaient ou en mangeaient, eussent le même cœur que lui.*"

Hier gelingt es, die Quellen genau namhaft zu machen. In syrischen Legenden über Julian den Abtrünnigen[2] wird erzählt, daß Julian die Eleuthera ihres Vermögens beraubt habe. Er schwur vor dem Kaiser auf das Kruzifix und die Hostie, daß er unschuldig sei. Eines Abends war Eleuthera im Gottesdienst eingeschlafen. Um die dritte Stunde in der Nacht erwachte sie und sah, daß niemand da war. Über ihr Geschick weinend, ging sie die Straße hinauf, welche die „goldene" heißt. Ein Dämon redet sie als Tochter seines Freundes Licinius an und fragt sie, ob Julian ihr das Genommene wiedergegeben habe. Er versprach ihr, das Verlorene wieder zu verschaffen, wenn sie zum Kaiser ginge und es durchsetze, daß Julian ihm bei der Bildsäule schwöre, welche die [Sonnen-]Uhr der Stadt bewacht. Ausführlich wird berichtet, wie Eleuthera ihre Bitte beim Kaiser erzählt, wie Julian mit seinem Freunde, dem Zauberer Magnus zur Bildsäule geht und opfert, weil der Dämon droht, der ganzen Stadt die Lüge und den Meineid Julians bekannt zu machen. Wenn er opfere, werde er ihn zum Herrn über die ganze Welt machen. Die Opferhandlung wird weitläufig erzählt. Sie nahmen dann Chuzo, die schwangere Magd des Magnus, und

[1] Hier hat Michael wahrscheinlich eine Legende bei Theodoret l. III c. 26 aufgenommen. Gregor von Nazianz berichtet nichts darüber. Siehe auch § 12[a] ff.

[2] *Julianos der Abtrünnige. Syrische Erzählungen. Hrsg.* v. Joh. G. E. Hoffmann. Leiden 1880. S. 242—250. Th. Nöldeke, *Ein zweiter syrischer Julianusroman* ZDMG. XXVIII (1874) S. 660—674.

holten das 9 Monate alte Kind aus ihrem Schoß. Es erschienen die Zakhurê, die bösen Geister, und versprachen ihm die Gewalt über die Welt 100 Jahre lang. Die Magd und das Kind werden auf dem Altar geopfert. Ob Eleuthera das Geld zurückerhalten hat, wird auch hier nicht erzählt. Es wird nur berichtet, daß Julian sich erbot, noch 1000 Eide auf Kruzifix und Hostie zu schwören, nicht aber auf die Bildsäule. Die Hofbeamten finden es ganz einleuchtend, daß Julian nicht auf den Götzen schwören will.

Ernst Maas[1] hat gezeigt, daß man den Schauplatz der Erzählung nicht nach Rom, wie Nöldeke wollte, sondern nach Konstantinopel wird verlegen müssen. Folgende Stelle aus Codinus ist für das religionsgeschichtliche Verständnis unserer Stelle von großer Bedeutung: ... ὅτι τὸ λεγόμενον Μόδιον ὡρολόγιον ἦν ἤγουν τὸ ἕξαμον τοῦ μοδίου. ἵστατο δὲ ἐπάνω τῆς ἀψίδος τοῦ 'Αμαστριανοῦ μέσον τῶν δύο χειρῶν κατασκευασθὲν ὑπὸ τοῦ Οὐαλεντιανοῦ διὰ τὸ καὶ τὴν Δαμίαν εἶναι ἐγγὺς αὐτῶν. Ὅτι ἐν τῷ τόπῳ τοῦ 'Αμαστριανοῦ Ἥλιος ἵστατο ἐν αὐτῷ ἐν ἅρματι μαρμαρίνῳ στηλωθεὶς καὶ Ἡρακλῆς ἀνακείμενος. καὶ δράκαιναι δεκαοκτώ. καὶ μαρμάρινος στήλη ἱσταμένη ἐκ χώρας Παφλαγονίας δεσπότου, καὶ ἑτέρα κεχωσμένη ἐν τῇ κόπρῳ καὶ τοῖς οὔροις, δοῦλος τοῦ ἐκ χώρας 'Αμάστρων Παφλαγόνος. ἐκεῖσε δὲ ἐν αὐτῷ τῷ τόπῳ ἐτύθησαν τοῖς δαίμοσιν ἀμφότεροι καὶ ἀνεστηλώθησαν .. ἐγένοντο δὲ ἐκεῖσε δαιμόνων ἐπιστασίαι πολλαί.[2]

In den folgenden Exzerpten wird von einem Philosophen Acontius berichtet, einem *antistes idolorum, uxoris liberorum matris sororis interfector.* Daß wir es mit einer Wanderlegende zu tun haben, zeigt Schroeder,[3] der von einem *capellanus Juliani papae* berichtet, der eine fromme Witwe berauben will. Dem Dämon entspricht hier Mercurius. Ähnliches erzählt für die Literatur der Frankogallier Koch.[4]

Die folgende Stelle, welche sich auch im syrischen Original findet, wird noch im 3. Teile zur Besprechung kommen.

---

[1] *Analecta sacra et profana. Marpurgi* 1901. *(Marburger Univers. Schriften. b. Festschriften zum Geburtstage des Königs).*

[2] Maas p. 14.

[3] *Monumenta Germaniae historica* I 1 (1895) p. 276—285.

[4] Koch, *Beilage zur Allgemeinen Zeitung* 1893. Nr. 236.

Der nationalen Rücksichtnahme des Armeniers ist es zuzuschreiben, daß er auf den großen Konzilien auch unter den leitenden Bischöfen Armenier nennt: Auf dem Konzil von Nicäa (325) den Bischof Arisdagues von Armenien,[1] und auf dem Konzil von Konstantinopel den Bischof St. Nerses, der eben auf der Rückreise aus dem Exil, in welches ihn Valens geschickt hatte, war.[2] Beim dritten Konzil, dem 1. von Ephesus (431) A p. 148: „.. *Quant à Sahag, patriarche de l'Arménie Majeure,*[3] *il était occupé (ailleurs); mais cependant il adressa une lettre en donnant son approbation à tout ce que le Concile déciderait.*“ Nur am 4. großen Konzil von Chalcedon (451), wird kein armenischer Bischof als Teilnehmer erwähnt. Der Grund ist durchsichtig. Die Armenier, welche dieses Konzil als ungültig verwerfen, wollen schon durch die Abwesenheit ihrer Bischöfe zeigen, daß sie an den Beschlüssen dieses Konzils nicht beteiligt waren. Diese Erklärung findet ihren Beweis im Briefe des Petrus von Gaza (s. das Folgende).

Den Lokalpatriotismus zeigt der Armenier wieder bei dem Bericht über den Bischof Petrus von Gaza. Er schränkt allerdings die Mitteilung Michaels (II p. 90), daß Petrus der Sohn des Königs der Iberer gewesen sei, durch ein „*On raconte*“ ein, behauptet aber, daß er „Erzbischof von Palästina“ (S II p. 90 Bischof von Gaza) geworden sei. Der Armenier sagt ferner (A p. 154):

„*Il adressa une lettre aux Arméniens, en les félicitant de leur absence au Concile. Dans sa lettre, il disait que «comme ce pays avait fourni autrefois au monde, par l'arche de Noé, les germes de la race humaine, il fournirait également les semences de l'orthodoxie à tous les hommes. Tenez-vous donc, mes chers enfants, fortement attachés au*

[1] Resdaghes, der 2. Sohn Gregor des Erleuchters, folgt seinem Vater noch zu seinen Lebzeiten in dem bischöflichen Amte.

[2] Nerses d. Große wurde 364 zum Patriarchen von Armenien gewählt und wurde i. J. 383 vergiftet. Mesrob schrieb seine Geschichte; unter dem Titel: „Leben des hl. Nerses, des Parthers, Patriarchen von Armenien“ existiert eine armenisch edierte Vita des St. Lazarusklosters von Venedig (hrsg. in der „*Kleinen Bibliothek*“ (arm.) t. VI 1853).

[3] Sahag (Isaak) der Große, auch Barthev (der Perser) genannt, war Patriarch von 390 bis 440. Im J. 428 wurde er durch den Perserkönig Vararhan V verbannt, 439 kehrte er zurück. Vgl. Moses von Khorene, *Hist. Arm.* l. III c. 41 ff.

Christ, rocher inébranlable, et comportez-vous toujours bien dans les siècles des siècles."

Bei dem erwähnten Lokalpatriotismus muß es als selbstverständlich erscheinen, daß der Armenier den Apostel seiner Kirche, Gregor den Erleuchter, mit besonderer Liebe behandelt.

A p. 114.	S. I p. 243.
„En ce temps-là parut le Soleil d'Orient, l'admirable Grigor Bahlavouni (Grégoire le Parthe), qui, par des miracles éclatants et des prodiges d'un nouveau genre, illumina tous les Arméniens, l'héritage (des apôtres) Thaddée et Barthélemy, qu'il imita en toutes choses. Il donna le baptême au roi Tiridate, qui était de la même race que lui, et il se rendit avec lui auprès de Constantin pour le féliciter; sur sa route il fit de nombreux miracles. Constantin se porta à leur rencontre et les fêta avec tout [l'éclat de] son empire. Ils tinrent conseil ensemble afin de mettre d'accord les constitutions de l'Église avec l'intérêt du monde; puis, ayant signé un pacte d'alliance indissoluble, ils retournèrent dans leurs pays, comblés d'honneurs et de présents."	*„A l'époque du commencement du règne de Constantin, Grégoire l'Arménien, qui faisait des miracles et de grands prodiges, comme les saints Apôtres. Les Arméniens furent convertis par lui du paganisme au christianisme. Ils crurent et furent baptisés, et ils reçurent l'ordination sacerdotale qui se transmet chez eux de l'un à l'autre."*

Der Syrer stellt die Wunderwirkungen des Gregor denen der Apostel gleich; der Armenier berichtet nur von einer Nachahmung der beiden Apostel, welche in Armenien gepredigt haben sollen, des Thaddäus und Bartholomäus. Diese Abschwächung des verherrlichten Heiligen ist auffallend; sie berechtigt zu dem Schluß, daß der Armenier für die ganze Stelle eine andere Quelle benutzt hat.

Aus demselben lokalen Interesse und dem Bestreben, Armenien als treu orthodox zu erweisen, berichtet der Armenier, daß sein Land die Anhänger der Phantasiasten nicht aufnehmen wollte.

„*Ils* (die Armenier) *s'adressèrent au contraire par lettre à Théodore, patriarche d'Antioche, en lui demandant son avis au sujet de cette hérésie, et si ces hérétiques étaient en communion avec lui ou non. Théodore étant mort alors, ses disciples les informèrent de la véritable situation des hérétiques, que ceux-ci expulsèrent de leur pays. Cependant ils parvinrent à tromper grand nombre de personnes en Cappadoce. Au dire de quelques autres, certains Arméniens s'attachèrent aux hérétiques*

dans leurs propre pays, jusqu'à ce que, rappelés à la raison par leurs docteurs, ils les abandonnèrent." (A p. 169.)

Auch in den Berichten über Philoxenus von Mabbug muß der Armenier bessere und reichere Quellen gehabt haben als das syrische Original; die Notizen bei S II p. 157, 161, 166 sind sehr dürftig im Verhältnis zum Armenier, der p. 172/173 berichtet:

„*En ce temps-là parut Félicien, évêque d'Hiéropolis, personnage d'une grande sagesse, qui composa une quantité de traités dogmatiques et d'ouvrages sur l'orthodoxie. L'empereur Anastase l'engagea avec instance à venir à Cple, en lui envoyant Sévère*[1] *accompagné d'un prêtre. On réunit à Constantinople beaucoup de partisans (des conciles) de Nicée et de Chalcédoine et on examina avec soin des doctrines des deux parties. Les orthodoxes triomphèrent. L'empereur envoya ensuite des gens et fit tirer du tombeau d'Euphémie la lettre de Léon et la formule canonique du concile de Chalcédoine qu'il fit brûler en sa présence.* [Die Verbrennung des tomus wird auch S II 60/61 berichtet.] *Pabavios (Flavien) patriarche d'Antioche, adressa à ce sujet des remontrances à l'empereur qui l'appela Nestorien, le gourmanda sévèrement et le chassa du concile, en le chargeant d'anathèmes. Félicien consacra alors à Constantinople Sévère, homme instruit et plein (des grâces) du Saint-Esprit, comme patriarche [d'Antioche]. Le jour de sa consécration, il fit un discours qui commençait par ces mots: «Ceux qui divisent l'union du Verbe de Dieu» dans lequel il démontra les faussetés de toutes les hérésies introduites chez les Grecs. Cependant ceux-ci relisent toujours ce discours malgré les reproches que Sévère leur adresse, tant ils sont captivés par la logique de ses raisonnements. L'empereur fit partir Sévère pour Antioche, en le comblant des plus grands honneurs. C'était un disciple de Saint Jacques, évêque de Sèroudj, lequel n'était point instruit par les hommes, mais par le Saint-Esprit. Jacques n'était âgé que de sept ans, quand l'Esprit Saint parlait déjà par sa bouche. Lorsque le patriarche Athanase eut appris cela, il vint dans la maison du père de Jacques, pour mettre celui-ci à l'épreuve. Pendant qu'ils mangeaient, Athanase prit un œuf sur la table et dit à l'enfant: «Jacques, est-ce la poule qui est née la première, où l'œuf?» «Ne cherche point à me tromper, lui répondit Jacques, le père n'était pas antérieur à son Verbe unique.» Charmé de cet enfant, le patriarche l'emmena un jour à l'église et le fit monter en chaire: «Mon enfant, fais-nous un discours, lui dit-il, sur le mystère du trône qu'Ezéchiel avait vu?» Jacques débuta par ces paroles: «Toi qui repose sur les trônes des cieux, ô Verbe Très-*

[1] Severus von Sozopolis in Pisidien, Anhänger des Petrus Mongus, später Bischof von Antiochien.

Haut,» tout-à-coup il interrompit son sermon pour annoncer qu'Amid tombait aux mains des Perses, et que le palais impérial d'Alep était englouti, faits qui furent confirmés dans la suite. Le patriarche, en apprenant de la bouche de Jacques les grandeurs de Dieu, dit: «En vérité le Saint-Esprit parle par sa bouche,» et il l'embrassa, Jacques prononça 800 discours, et Sévère par la lumière de son esprit éclaira bien des âmes.“

Unglaubwürdig und tendenziös ist eine nur beim Armenier sich befindende Stelle in dem Berichte über die Verfolgungen der Bischöfe und Mönche. Unter denen, welche für den wahren Glauben (den Monophysitismus), kämpften, zählen A und S eine ganze Reihe von Mönchen auf; zuletzt berichten sie:

A p. 178/179.	S II p. 172.
„Un autre Siméon, et le saint évêque Ananie, homme de Dieu et thaumaturge. Après avoir défendu et consolé la contrée désolée, ils se rendirent auprès de l'empereur pour lui adresser des reproches avec insistance, mais cette impie demeure de Satan (Justin) donna l'ordre à ses adhérents de discuter avec ces saints personnages, et lorsque les siens furent vaincus par le Saint-Esprit qui habitait [dans leurs cœurs], il les fit étouffer en secret et disparaître. Ensuite il fit massacrer tous les couvents dans les environs de Rhaga, à savoir Saint Zacchée, Saint Aba, Saint Magué avec son évêque et les moines.“	*„Siméon, ... Berenicianus de Beit Mar Ḥanania, un homme faisant des prodiges, qui, dans son zèle, monta à la ville impériale, et qui admonesta et réprimanda l'empereur en personne.“*

Einige wichtige Zusätze hat der Armenier auch in der Bekehrungsgeschichte der Homeriten. Er berichtet wie S II p. 185, daß Bischof Timotheus von Alexandrien auf Bitten des Homeritenkönigs Abraham Bischöfe und orthodoxe Priester schickte. A p. 184 sagt von diesen:

„Dès leur arrivée chez les Chamirs, ces saints thaumaturges se firent connaître même les Chouchites qui les appelèrent chez eux; ils proscrivirent les doctrines de Jean après l'avoir vaincu par des paroles et par des actions, et convertirent tous les Chouchites et le pays des Chamirs à l'orthodoxie.“

Der Armenier berichtet ferner von den Indiern und Kuschiten:

„Ils professent l'orthodoxie par la grâce divine et une seule nature en Christ né du Père. Justin envoya au roi juif des ambassadeurs et

lui donna des conseils, disant: «Exterminez ces hérétiques qui ne suivent ni notre religion ni la vôtre; car notre doctrine concernant le Christ est d'accord avec la vôtre, puisque vous dites que vos ancêtres ne crucifièrent qu'un homme; nous aussi nous tenons le même langage en disant que ce fut l'homme qui fut crucifié, tandis qu'eux prétendent que vos pères mirent à mort un Dieu.» Ne t'étonne donc point de ce langage, car les Juifs de la Palestine, adressèrent à Marcien, après le concile de Chalcédoine une lettre rédigée absolument dans le même sens. Cette lettre que nous avons vue nous-même, est ainsi conçue:

«A César Marcien, empereur et dictateur, souverain de la terre, et de la mer; nous, peuple juif, enfants d'Abraham, désirons nous réjouir de tes [p. 185] *victoires. Nous te rendons grâces de nous avoir délivrés, par ta grande sagesse, des insultes des chrétiens fanatiques qui nous abreuvent d'outrages, en nous appelant les fils des assassins de Dieu. Nous venons d'apprendre maintenant que tu as décidé avec le concours des hommes savants et du respectable sénat, que personne n'ose plus traiter nos ancêtres d'assassins du Seigneur, mais de meurtriers d'un homme. A présent, nous supplions ta majesté de nous imposer [le prix] du sang d'un homme tué par nos ancêtres, afin que nous l'acquittions nous-mêmes et que nous délivrions nos pères et nous de ces accusations. Salut!»*

Nous avons trouvé cette lettre rédigée dans ce style dont Justin répéta ou plutôt constata la teneur d'après ce que les Juifs avaient écrit à Marcien."

Hier wird uns eine Quelle des armenischen Michael in ihrem Wortlaut wiedergegeben. Der Brief ist sonst nicht bekannt. Durch die Mitteilung dieser Quelle wird auch das Vertrauen zur Glaubwürdigkeit der übrigen Zusätze beim Armenier erhöht.

Den folgenden ausführlichen Bericht beim Armenier p. 189/190 hat der Syrer zum Teil ganz übergangen, zum Teil ist er wesentlich abgekürzt:

„*Sur ces entrefaites, la nouvelle de l'invasion des Barbares dans la Thrace vint jeter la consternation dans la capitale. Une armée de 20,000 hommes bien armés, fut dirigée contre les envahisseurs. Pleinement confiante dans le rétablissement de l'orthodoxie, cette armée se mit en marche avec une joie indicible. L'empereur l'ayant accompagnée hors de la ville, retourne à l'Église pour y faire ses prières. Tous les habitants furent remplis d'émotion; les rues, les terrasses et les toits se garnirent d'un nombre considérable d'hommes et femmes criant d'une seule voix et disant: «Pieux souverain, fais cesser la scission de l'Église, réunis-nous tous ensemble dans une même foi; hâte-toi, prince, d'établir*

cette union de ton vivant et de nous rassembler tous, frères séparés, dans une commune confession qui ne sera accomplie que par l'unité et la réunion du Verbe de Dieu.» L'empereur fondit en larmes et toute la ville pleurait en disant: «Il n'y a d'autre vérité que la doctrine professée par ces solitaires, qui jouissent de la vie des habitants célestes, en parlant de la part de Dieu et en faisant des miracles.»

„*L'empereur lui-même était charmé de proclamer l'orthodoxie dans tout l'empire; mais les partisans du concile de Chalcédoine l'effrayaient au corporel et au spirituel, en lui disant: «Comment pourras-tu anéantir ce que 636 évêques ont fait sous le coup de l'anathème; en outre les adeptes de ce dogme ne te pardonneront pas et ils t'arracheront la vie, soit en face, soit sourdement. Ne te laisse donc abuser par une femme.» De cette manière, la perspective de l'excommunication ou de l'attentat contre sa vie, contraignit l'empereur au silence. Sévère lui disant au contraire: «Ne te laisse point intimider par leur excommunication. Le pouvoir de lier ou de délier fut donné à Pierre qui professa le Christ, fils de Dieu, paru comme Verbe unique qu'il a vu, tandis que ceux qui le désunissent sont eux-mêmes liés et excommuniés, et ils sont incapables de lier ou de délier. Pour ce qui est d'attenter à tes jours, ce qui est possible de la part de ceux-ci, la parole du Christ mérite d'être écoutée: on ne doit point craindre ceux qui peuvent tuer notre corps».*" [1]

Der Syrer muß hier ganz andere Quellen benutzt haben. Denn er berichtet, (S II p. 195), daß Severus $1^1/_2$ Jahre in Konstantinopel war, wo er im Palaste der Kaiserin wohnte, daß der Kaiser zahlreiche Kontroversisten kommen ließ, um ihn für das Chalcedonense zu gewinnen. Dieser Bericht entspricht mehr den bekannten Quellen über die Religionspolitik Justinians und seiner Gemahlin Theodora.

Der Armenier hat es auch für notwendig erachtet, den Beginn der armenischen Zeitrechnung in seine Version aufzunehmen. Er sagt hierüber (A p. 199):

„*En l'année 871 des Syriens et la 34ᵉ année du règne de Justinien, sous le pontificat du Seigneur Narsès et pendant le règne de Chosroès roi de Perse, commença l'ère arménienne que d'autres placent sous le catholicos Moïse, 40 années après notre persécution à cause des troubles de Chalcédoine.*" [2]

[1] Luc. XII, 14.

[2] Nach Johannes von Ephesus, der von Michael direkt oder indirekt (durch Ps.-Dionys.) benutzt worden ist, blieb er zwei Jahre dort. *Joannis episcopi Ephesi Syri Monophysitae Commentaria de beatis Orientalibus. Ed.* W. J. van Douwen et J. P. N. Land. Amstelodii 1889 p. 358.

Während das syrische Original sich im allgemeinen von Geschichtskonstruktionen freihält, trägt der Armenier keine Bedenken, zeitgenössische theologische und religiöse Anschauungen auf frühere Zeiten zu übertragen. So berichtet er bei der Erzählung von den 5000 [Syr. 2000] Jungfrauen, welche unter König Chosroes von Persien in die Gefangenschaft nach Turkestan[1] geführt wurden, und die sich in einem Flusse freiwillig ertränkten, folgendes Gebet (A p. 207):

„*Par les prières de ta Mère immaculée et par l'intercession de tous les Saints, par ce sang versé par les auteurs de nos jours, reçois-nous dans ton Paradis, toi, notre refuge et notre espérance et que gloire te soit rendue éternellement.*“

Der Syrer hat diese Stelle nicht; für das Alter der Heiligenverehrung in der armenischen Kirche läßt sich allerdings aus dieser Stelle nichts folgern.

Von hoher Bedeutung ist der armenische Text für die folgende Stelle, welche im syrischen Original (S I. p. 316) verloren gegangen ist. Es handelt sich um die Erzählung von den letzten Tagen des Justin und die Ernennung des Tiberius zum Cäsar. A p. 207 berichtet:

„*Plus tard, Justin se réconcilia avec le patriarche Jean, et les partisans du concile de Chalcédoine lui firent des remontrances pour avoir cessé de persécuter les orthodoxes, en disant que bientôt, tout le monde aurait consenti à adhérer à (leurs doctrines). Alors Jean renouvela ses cruautés avec une* [p. 208] *recondescence outrée en persécutant et en immolant les orthodoxes. La plume est incapable de tracer et les oreilles ne supporteraient pas le récit des calamités dont il abreuva la sainte Église. Aussi Dieu envoya à l'empereur et au patriarche des démons furieux qui s'emparèrent de leur esprit. Devenus enragés, ils aboyaient à la manière des chiens et miaulaient comme des chats; avec les dix doigts des mains, ils s'arrachaient les cheveux et la barbe. Attaqués encore d'autres maux, leur mort ne se fit pas attendre. Dans un moment où l'empereur était moins agité, on lui demanda: «Quel sera ton successeur au trône?» Il désigna plusieurs fois un certain notaire appelé Tibère, né en Thrace et d'origine grecque, qui fut proclamé empereur.*

[1] Am Kaspischen Meere. Moses von Khorene, Hist. Arm. l. I c. 8 berichtet, daß diese Gegend von Arsaces seinem Bruder Valarsaces „dem Begründer der Arsacidendynastie“, gegeben wurde.

A p. 208.

„Ce fut à partir de ce prince que les empereurs de race grecs commencèrent à régner, car à partir de Caius Julius, les 50 souverains furent franks de races. Au temps des Macédoniens, il y eut 38 souverains intitulés rois des Grecs, depuis Chronos le Macédonien jusqu'à Prasos. Maintenant, en l'an 886 de l'ère syrienne et 15 de l'ère arménienne, (les princes grecs) commencèrent à régner pour la seconde fois, quoi qu'ils aient continué à s'appeler Romains à cause de Constantinople qui fut dénommée la nouvelle Rome par Constantin. Leur armée, par suite d'une commune domination, était un mélange de ces deux nations."

S II p. 316.

„empire eut cessé. Trente-huit rois avaient existé dans ce premier empire, qui commença avec Caranus le Macédonien et finit avec Persée, en l'an 288. Il recommença ensuite à cette époque, et l'an 886 du comput, lorsque Tiberius commença à régner."

Der Einfall der Perser in Armenien und ihre Niederlage wird von Michael syr. p. 317/318, von Michael arm. p. 209 erzählt. Verschieden in den Einzelheiten ist jedoch der Bericht über die folgende Niederlage der Griechen; hierbei zeigt der Armenier wieder deutlich nationale Färbung und die Benutzung besonderer Quellen.

A p. 204.

„Cependant les troupes grecques envahirent les provinces septentrionales de l'Arménie pour les piller, afin de les punir de leur orthodoxie. Les Arméniens précédés de la croix et de l'évangile allèrent à leur rencontre, comme au devant de chrétiens, en vue de leur inspirer le respect et la tendresse par ces signes rédempteurs du Christ; mais ces ennemis de la lumière, ces maudits de Dieu, dans leur colère, abattaient la croix et l'évangile, pillaient les églises, immolaient sans pitié les prêtres et les laïques, violaient les religieuses, arrachaient aux femmes leurs pendants d'oreilles avec la chair et même leurs bracelets avec la peau du bras. Après avoir commis encore bien d'autres forfaits et s'être emparés d'un butin immense, les troupes grecques se retirèrent, comme si elles venaient de remporter une éclatante victoire et campèrent sur leur territoire, où aban-

S II p. 318.

„Les Romains ayant remporté la victoire, s'emparèrent des peuples du Nord. Ils pillèrent et ravagèrent la région des Perses, et prirent leurs éléphants. Voyant que le roi des Perses était retourné à son pays, ils se crurent affranchis des combats; ils envoyèrent leurs chevaux et les laissèrent aux pâturages; ils déposèrent leurs armes. Mais voici que tout à coup leurs sentinelles c'est-à-dire leurs espions (arrivèrent) et s'écrièrent: «Voici les Perses qui viennent.» Mais ils ne le crurent point et

donnant leurs chevaux et dépouillant leurs armures, elles se livrèrent avec insouciance à des divertissements. Cependant la colère du Seigneur éclata sur elles et fit retomber leurs péchés sur leurs têtes. En effet, un parti de l'armée des Perses ayant appris les désordres auxquels se livraient les Grecs, se détacha de la suite du roi, s'embusqua afin de les surprendre brusquement, et dans un moment où ils étaient abandonnés de Dieu. Les Perses attaquèrent alors les Grecs, les battirent et s'emparant de tous leurs chevaux et de leurs armes, ils s'en retournèrent pleins d'allégresse."

ne se tinrent pas sur leurs gardes. Tout à coup, les armées des Perses survinrent. La terreur s'empara des Romains qui se mirent à fuir à pied, parce que leurs chevaux étaient au loin; bientôt après, ils jetèrent même leurs armes pour s'enfuir. Les Perses les poursuivaient en les tournant en dérision, et ils ramassèrent les armes, les cuirasses, et les boucliers."

Von großer Bedeutung ist die ausführliche Wiedergabe eines Religionsgespräches zwischen Nestorianern und Orthodoxen (Monophysiten). Da hierbei auch die Armenier eine bedeutende Rolle spielen, liegt anscheinend die nämliche armenische Quelle zu Grunde, die wir schon öfters beim armenischen Michael zu verzeichnen hatten. Das syrische Original berichtet ganz kurz (S II. p. 339):

„*Avant la mort du vieillard Jacques, Kosrau, roi des Perses, ayant lu tous les livres des philosophes et examiné toutes les religions, loua la doctrine des chrétiens. Il rassembla les Nestoriens et les Orthodoxes. Le catholicos des Nestoriens commença par parler longuement. Le chef des Orthodoxes, l'évêque Aḥoudemmeh, répliqua au catholicos. Kosrau, l'ayant entendu, la doctrine des Orthodoxes lui plut et il dit: «Telle est la vérité»; il méprisa les Nestor[iens].*"

Der Bericht des armenischen Michael lautet dagegen (A p. 218/220):

„*Cependant Chosroès, roi de Perse, qui avait conquis la Mésopotamie, y envoya des évêques nestoriens et chalcédoniens dont le chef s'appelait Akhchimia. Les orthodoxes refusèrent de les recevoir et supplièrent le roi de ne point altérer la foi qu'ils tenaient de leurs pères. Chosroès accéda à leur prière, rappela les évêques qui, à leur tour, sollicitèrent le prince de faire venir en sa présence les chefs (des orthodoxes) et de se faire rendre compte des motifs de leur refus. Le roi, depuis de longues années, se plaisait à rechercher les causes de dissidence qui déchiraient le christianisme. En conséquence, il manda auprès de lui les dignitaires et les hommes instruits de l'Arménie et de la Syrie.*

Nerses le Grand, catholicos des Arméniens[1] *et Athanase, patriarche des Syriens orthodoxes avec Sévérien son frère*[2], *se rendirent à cette invitation. Les Arméniens et les Syriens se voyant convoqués de la sorte, s'en réjouirent et rendirent grâces à Dieu. Après un long examen par demandes et par réponses, les nestoriens et les chalcédoniens furent vaincus par la vérité. On en fit un rapport au roi qui manda en sa présence les membres de l'assemblée, et leur tint ce langage: «Expliquez-moi la cause de l'animosité qui vous divise, de manière que je puisse la comprendre?» Les nestoriens et les chalcédoniens lui répondirent: «Nous professons le Christ Dieu éternel qui s'incarna à un moment donné, pour le péché de la nature humaine. Mais nous autres, nous soutenons en particulier qu'il y avait en lui deux natures, et comme ce fut l'homme qui pécha, ce fut aussi l'homme qui mourut, tandisque Dieu, exempt de péché, ne mourut pas. Cependant nos adversaires n'attribuent à Dieu et à l'homme qu'une seule nature qu'ils disent être morte sur la croix, puis ressuscitée et montée au ciel.» Les orthodoxes dirent: «C'est une question grave qui jadis a été soigneusement examinée et confirmée par les conciles et par les princes; nous sommes restés fidèles à cette doctrine que nos adversaires ont reniée depuis.» Le roi s'adressant (aux orthodoxes) reprit: «Quels sont les princes qui ont confirmé votre croyance?» «Ce sont, répondirent-ils, le grand Constantin et le grand Théodose, puis Théodose le jeune, fils d'Arcadius.» «Et Marcien n'était-il pas un empereur, répliquèrent les chalcédoniens, et son concile, le comptez-vous pour rien?» «C'était justement celui-là même, continuèrent les orthodoxes, qui a révoqué les conciles précédentes, et nous ne l'admettons pas.» Le roi dit alors aux chalcédoniens: «Je comprends que vous êtes vaincus par vos propres livres, vous qui préférez (le concile) de Marcien, et moi aussi je ne puis pas tenir ce prince pour l'égal des monarques ci-dessus rappelés. D'ailleurs je tiens pour indubitable que la mort d'un homme ne peut pas opérer le salut. Celui qui consentit à s'incarner ne voudra point, comme je le suppose, être partagé [en deux natures]. Quand j'étais dans la Mésopotamie, j'ai entendu soutenir de semblables controverses par vos deux partis. Mes soldats qui étaient tombés malades furent guéris par les mains de ceux qui ont été proscrits par Maurice, parce qu'ils avaient professé que Dieu était mort. De plus mes soldats me racontèrent le miracle suivant: «Nous étions entrés dans une église*

[1] Unter Chosroes II regierte kein Katholikos Nerses. Die Patriarchen unter diesem Fürsten sind Moses, Abraham I, Johannes III, Gomidas, Christophorus III, Ezr oder Esdras. Es handelt sich um Nerses III, Zeitgenossen des Kaisers Constantius II, da dieser Nerses bis Abraham I (594 bis ca. 643) gelebt hat. Vgl Langlois 218 note 4.

[2] Severus, jakobitischer Bischof in Samosata, wurde auf Befehl des Persergenerals gesteinigt (Assemani, *B. O.* t. II, p. 334).

remplie de chrétiens au moment où le prêtre disait la messe; nous égorgeâmes cette multitude sans que le prêtre fît un mouvement ou tournât les yeux vers nous. Frappés d'étonnement, nous vîmes du pain mis en morceaux, suffisant pour trois personnes et trempé dans du vin destiné à être distribué à 500 individus que nous avons passés au fil de l'épée. Nous avons maltraité le prêtre en lui demandant: «Que signifient ce pain et ce vin?» Il nous a répondu: «C'est le corps et le sang de mon Dieu qui est mort pour moi.» Aussitôt nous le forçâmes à consommer de tout; puis l'ayant tué, nous lui ouvrîmes le ventre, mais nous n'y trouvâmes rien. Cet évènement se passa dans le pays de Montour (Moundhir), où cette croyance est populaire». Quant à moi, je suis fort étonné; parce que, dirent les soldats, nous interrogeâmes le même prêtre en lui demandant, si cette nourriture était spirituelle ou corporelle? Il nous répondit qu'elle était spirituelle et il disait vrai. Or j'approuve[1] *ce qu'on vient d'entendre». De pareilles paroles ne venaient pas au surplus de lui, mais de Dieu, comme cela arriva à Pharaon, à Nabuchodonosor et à Balaam.*

„*C'est pourquoi le roi combla d'honneurs et de marques de respect le grand catholicos des Arméniens, le patriarche [des Syriens] et le saint homme Sérérien. Nous avons su qu'il fit baptiser son fils en lui donnant pour parrain le patriarche des Arméniens, qu'il investit de l'administration des chrétiens de l'empire perse, et de l'autorité de consacrer leurs évêques et leurs prêtres. C'est ainsi que Dieu honore ceux qui le glorifient.*"

Manche Einzelheiten dieses Religionsgespräches können in Zweifel gezogen werden; die entscheidenden Gründe, welche den Chosroes für die Orthodoxen (Monophysiten) stimmen lassen, sind sehr einleuchtend. Der Heidenkönig kümmert sich natürlich nicht um die theologische Richtigkeit der von beiden Parteien vorgebrachten Beweisgründe. Für ihn kommt in Betracht 1. daß die Orthodoxen den großen Kaiser Konstantin und die beiden Theodosius für sich haben 2. daß seine Soldaten durch die Anhänger der von Mauritius verfolgten Partei, welche lehren, daß Gott gestorben ist, d. h. von den Monophysiten geheilt worden sind.

Bei der Wahl des Patriarchen Athanasius, welche A p. 221 im Wesentlichen übereinstimmend mit S II. p. 376 erzählt, kann es sich doch der Armenier nicht versagen, eine

[1] Langlois glaubt, daß der Berichterstatter Michael sei. M. E. ist es der Autor der zu Grunde liegenden Quelle.

breit ausgeführte Legende über die dreimalige ergebnislose Wahl aufzunehmen. Diese hat indes keinerlei geschichtliche Bedeutung.

Diese Ausführungen enthalten die wichtigsten Zusätze, welche der armenische Michael bis zum Auftreten Muhammeds (Mahmeds A p. 223) gegeben hat. Mehrere dieser Zusätze enthalten wertvolle historische Notizen, so daß die Benutzung des armenischen Michael als historische Quelle auch nach der Veröffentlichung des syrischen Originals notwendig ist.

(Schluß folgt.)

Ravenna als Vorort aramäischer Kunst.[1]

Von

Hofrat Prof. Josef Strzygowski.

Die Anschauung der Kunsthistoriker von der Entwicklung der christlichen Kunst steht für die Frühzeit noch immer im Banne der Zentralisierung auf die beiden Residenzen Rom oder Byzanz. Man möchte nicht glauben, daß nach der trefflichen Arbeit von E. K. Rjedin, *Die Mosaiken der ravennatischen Kirchen* (Petersburg 1896) im J. 1912 in München noch ein Buch in zweiter Auflage erscheinen konnte, J. Kurth, *Die Wandmosaiken von Ravenna*, das die Tendenz hat, den alten Glauben zu befestigen: Die Kunst der christlichen Mosaiken habe ihre Wiege in den Katakomben Roms und mit Bezug auf Konstantinopel: es sei viel wahrscheinlicher, das große, christliche Rom habe dorthin gewirkt, als umgekehrt. Als wenn es in der christlichen Welt der ersten sechs Jahrhunderte nur zwei Kunstzentren, Rom und Konstantinopel, gegeben hätte, die in Betracht kommen. Der eigentliche Entstehungsboden der christlichen Kunst im Bereiche von Alexandria, Antiochia, Edessa, Armenien und Kleinasien wird bei Forschern wie Kurth nach wie vor ganz außer acht gelassen. Ihnen stehen noch immer zwei Leitsätze fest: für den humanistisch Gebildeten, daß es ein Sakrileg sei, nicht ausschließlich das Land der Griechen mit der Seele zu suchen, und für den christlichen Archäologen, daß es ebenso ruchlos ist, nicht davon überzeugt zu sein, alle Wege führten nach Rom.

Bei Kurth darf man — trotz seiner Verdienste um die Belebung unseres Verständnisses für die japanischen Meister —

[1] Die in diesem Aufsatze niedergelegten Beobachtungen wurden am 23. März 1914 in zwei Vorträgen auf Einladung von A. J. Uspensky im Moskauer archäologischen Institut Kaiser Nikolaus II. vorgetragen. Sie sollten russisch im Juli 1914 in der in Moskau von Paul Muratov herausgegebenen Zeitschrift „Sophia“ erscheinen. Ich bin wegen des Krieges nicht imstande festzustellen, ob dies geschehen ist.

nicht übersehen, daß er als Theologe kunsthistorischer Dilettant ist. Einen zweiten, unvergleichlich ernster zu nehmenden Typus von Forschern stellt der kunsthistorische Fachmann O. Wulff dar, der in seinem eben erscheinenden Handbuche, *Altchristliche und byzantinische Kunst* in dem Teile über die altchristliche Kunst zwar das von unserem Kreise Erarbeitete unter besonderer Hinneigung freilich zu Ainalovs Auffassung gelten läßt, im zweiten Teile aber mehr als zulässig Konstantinopel die Führung gibt.[1] Seine Zweifel an dem Alter der Typen des mesopotamischen Gewölbebaues, die fast völlige Unkenntnis der Blüte altchristlicher Baukunst in Armenien und daß er sich mit Mschatta das Beste des persisch gerichteten Stromes der Dekoration aus altchristlicher Zeit ausreden ließ, haben ihn zu einer Auffassung geführt, die nicht unwidersprochen bleiben darf. Das kommt zum Teil auch bei seiner Beurteilung der ravennatischen Denkmäler zur Geltung.

Unter diesen Umständen wird es vielleicht als nützlich erachtet werden, einige Beobachtungen zusammenzustellen, die der Verfasser anläßlich eines Kollegs über *Ravennas Stellung in der altchristlichen Kunst* gemacht hat. Sie beleuchten kraß, wie unverantwortlich sich die zitierten Leitsätze Kurths ausnehmen, sobald man an die Beurteilung nicht mit den vorgefaßten Meinungen vergangener Jahrzehnte, sondern mit dem in den letzten Jahren aus dem Orient bekannt gewordenen Material herantritt. Davon will die bequem in den alten Bahnen gehende Kunstschriftstellerei nichts wissen, und so konnte es geschehen, daß ein so dilettantisches Buch wie das von Kurth eine zweite Auflage erlebte. Ravenna ist mehr vielleicht als die um dreiviertel Jahrhunderte ältere Gründung der römischen Kaiser, Konstantinopel, ein Ableger des leider vom Erdboden verschwundenen Antiochia und seines aramäischen Hinterlandes. Darüber und über gewisse armenische Elemente in dem einzigen Steindenkmal von Ravenna soll hier in aller Kürze gesprochen werden.

[1] Vgl. dazu jetzt auch die Resultate der musikhistorischen Forschung bei Wellesz „*Byzantinische Musik*“ Oesterr. Monatsschrift für den Orient XLI (1915) S. 197f.

Die ravennatischen Bauwerke zunächst stellen sich — abgesehen von einer einzigen sehr auffallenden Ausnahme — als reine Ziegelarchitektur dar. Das Äußere bleibt völlig in den schon im alten Orient entwickelten Bauelementen befangen: die vertikale Gliederung der Wände besorgen Lisenen, die bisweilen durch abschließende Bogen zu Flachnischen umgebildet sind. In diesen liegen die Fenster, von denen gelten kann, daß sie ursprünglich groß waren und erst im Laufe der Jahrhunderte immer mehr verkleinert wurden. Die Wände schließen horizontal mit über Eck gestellten Ziegelreihen, einfachen oder doppelten ab. Dieses schlichte Äußere gilt für alle Typen und wird wohl die Durchschnittserscheinung der christlichen Bauten in den hellenistischen Großstädten gewesen sein.

Für Kirchenbauten war die Basilika vorherrschend und ist es in den erhaltenen Bauten heute noch trotz massenhafter Vernichtung. Dieser von der Antike rein zweckmäßig verwendete Versammlungsraum gehörte nicht zu jenen Bauformen, die gestatteten, die im Zuge der spätantiken Kunst liegende monumentale Ausgestaltung darauf zu übertragen. Herrschend war vielmehr, als der christliche Kirchenbau das Um und Auf der Bautätigkeit wurde, der Gewölbebau. Es bedeutet einen Riesenverlust an rascher Entwicklungsmöglichkeit, daß die Gemeinden sich mit einer holzgedeckten Zweckform begnügten, statt von allem Anfang an gleich für die Ewigkeit zu bauen. Das Abendland ist dadurch in der Entwicklung auf mehr als ein halbes Jahrtausend zurückgeworfen worden, im Morgenlande dagegen hielt die aufsteigende Entwicklung noch jahrhundertelang an, weil dort der Gewölbebau so festgewurzelt war, daß die holzgedeckte Basilika ihn nicht zurückzudrängen vermochte. Im allgemeinen kann daher gelten, daß das, was wir im Abendlande an christlichen Gewölbebauten sehen, vom Orient angeregt ist. Charakteristisch dafür ist gerade Ravenna. Da steht das Baptisterium der Orthodoxen, S. Giovanni in fonte: es ist mit seinen das Oktogon im Erdgeschoß zum Quadrat ergänzenden Ecknischen wie der gleichnamige Bau in Neapel typisch östlich in dem Sinne, daß sich nur im Osten die Entwicklung dieser im Abendlande vereinzelt auf-

tauchenden Konstruktionen zusammenhängend belegen läßt. Da ist das sog. Mausoleum der Galla Placidia, ein kleiner durchaus mit Tonnen und einer Hängekuppel eingewölbter, einschiffiger Kreuzbau: seit einigen Jahren kennt man zwar eine Parallele in Unteritalien, Casaranello.[1] Die breite Schicht dieses Bautypus aber liegt in Kleinasien und Armenien, überhaupt im Orient, wo diese Form des oberirdischen Mausoleums bzw. der Kirche unmittelbar auf die typische kreuzförmige Katakombe zurückgeht, die man im Abendlande gar nicht kennt. Da steht endlich S. Vitale, das Oktogon mit Mittelstützen und einer Empore: es ist — was seltsamerweise nicht beachtet wird — die ausgesprochene Kopie des berühmten Oktogons, das Konstantin d. Gr. in Antiochia erbaut hat. Man lese darüber die Beschreibung des Eusebios (*Vita Const.* III, 50). S. Vitale ist durchaus auch nicht einheitlich entstanden. Den beiden Bauperioden des 6. Jhs. gesellt sich die Tatsache, daß das Monogramm der Kapitelle auf Neon, also ins 5. Jh. weist, und noch in viel früherer Zeit ist die Voraussetzung für die schräge Anordnung des Narthex zu suchen: die letzten Ausgrabungen haben das alte Sacellum S. Vitalis zutage gefördert, dem zuliebe — da es erhalten blieb — der zweite Eingang in den Bauplan aufgenommen wurde. Für die orientalische Provenienz des Bautypus spricht auch die Ecknische, die man unter den Malereien des Kuppeltamburs freigelegt hat.

Es war davon die Rede, daß ein Bau von Ravenna ganz aus der im übrigen herrschenden Art schlage. Es ist das Mausoleum des Theoderich, der einzige in Ravenna erhaltene Steinbau. Er ist zu allen Zeiten aufgefallen, und man hat seine Eigenart gern mit syrischen oder germanischen Elementen erklären wollen. Tatsache aber ist, daß dem Bauwerk in Einzelheiten armenische Bauten nahe kommen und wir diesen Einschlag erklären können mit der Annahme, daß die Goten bei ihrem Zuge nach dem Westen Werkleute aus ihrer pontischen Siedelung mitgebracht hätten. Hier sei, nachdem

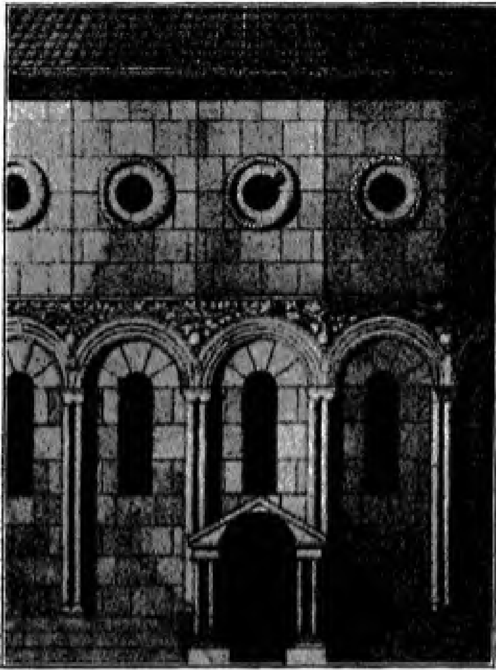
[1] Vgl. dazu jetzt auch Freshfield, *Cellae trichorae*, passim und eine Reihe von Steinbauten, die Haseloff in Apulien aufgenommen hat.

schon früher das Baumodell des Gagik aus Ani neben das ravennatische Grabmal gestellt worden ist[1], im besonderen aufmerksam gemacht, wie nahe das Äußere des Obergeschosses am Grabmal des Theoderich der gleichen Mauerzone an dem Polygon von Swartnotz bei Etschmiadsin steht. Abb. 1 zeigt die ravennatische Lösung (vor 526), Abb. 2 die armenische (um 650). In beiden Fällen ist die Wand bei ausgezeichneter Quaderfügung unten um die Polygonalecken herum geschmückt mit Rundbogen, deren Füllung in Ravenna ausgebrochen, in Swartnotz noch in einer Masse von Fragmenten erhalten ist. Es folgt die glatte Zone mit kleinen Öffnungen, die oben abschließt mit einem Kranzgesimse, das — eine ganz einzige Übereinstimmung — in Swartnotz dem Prinzip nach die gleiche Dekorationsart zeigt, wie in Ravenna. Abb. 3 gibt das bekannte „Zangenmuster" vom Grabmale des Theoderich, Abb. 4 die Fragmente des Kranzgesimses von Swartnotz. Als Motiv ist in beiden Fällen das dreistreifige Bandornament verwendet, das später von den wandernden Germanen über ganz Europa verbreitet worden ist und hier am Grabmal des Theoderich wie drüben in Armenien nachweisbar zum ersten Male in der



Abb. 1. Ravenna, Theoderichsgrab: Schmuck des Oberbaues.

[1] *Zeitschrift für Geschichte der Architektur* I, S. 247 f.


Abb. 2. Swartnotz b. 'Aschmiadsin: Außenschmuck.

Monumentalarchitektur an einer Stelle auftritt, an der es im Abendlande nie wieder, in Armenien dagegen seit altchristlicher Zeit stereotyp durch Jahrhunderte und heute noch verwendet wird, als Kranzgesims des Äußeren. In beiden Fällen handelt es sich darum, ein gegebenes flaches Band mit einem Muster zu beleben, das, geometrisch gedacht und in der Fläche bleibend, doch auf die Ferne Wirkung übt. Das ist erreicht durch drei- bezw. zweistreifige Bänder, die sich hell von der im Dunkel liegenden Grundfläche abheben. Auch die in Ra-


Abb. 3. Theoderichsgrab: sog. Zangenmuster.

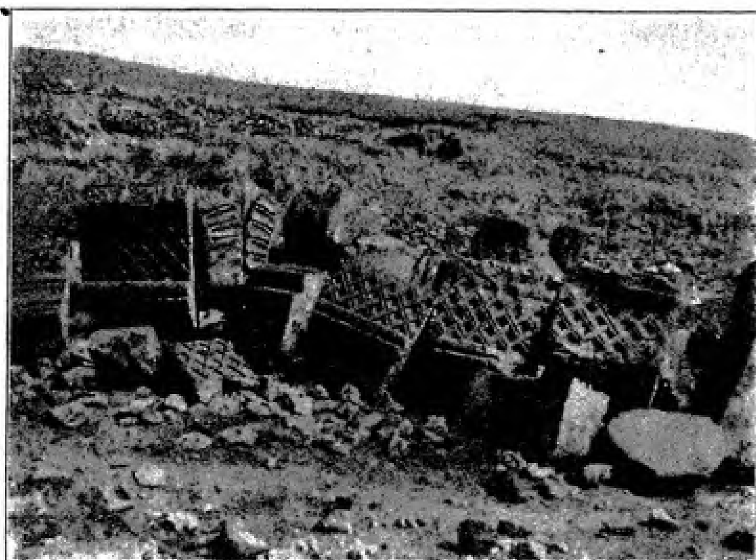


Abb. 4. Swartnotz bei Etschmiadsin: Reste des Kranzgesimses.

venna dazukommenden Ringe mit Mittelbossen sind ständig an den armenischen Steinkuppeln zu finden. Ich gebe Abb. 5 als Beispiel die Innenansicht der Kuppel der Ripsimekirche in Etschmiadsin, erbaut 618. Man sieht an der Stelle, wo der Tambur in das Rund übergeht, also genau da, wo die Scheiben in Ravenna sichtbar sind, aber freilich im Innern des Baues die in ähnlicher Reihung zusammengeschobenen Bossen. Sie sind hier nicht aus einem, sondern aus drei Ringen um das mittlere hier durch Höhlung (sonst auch konvex) wiedergegebene Zentrum gebildet.[1] So viel über die Architektur.



Abb. 5. Rhipsime bei Etschmiadsin: Innenansicht der Kuppel.

[1] Ich bemerke, daß Abb. 2 eine Rekonstruktion ist. Architekt Toramanian, der den Bau von Swartnotz zusammen mit Archimandrit Hadschik ausgegraben hat, fertigte sie auf Grund des Aus-

Im Gebiete der Malerei und Plastik von Ravenna tritt eine Einheitlichkeit der formalen und inhaltlichen Werte hervor, die bis jetzt nicht beachtet worden ist. In beiden Richtungen zeigt sich eine klare Absage gegen die Antike in der Richtung, daß keine Spur einer selbständigen Naturbeobachtung außer etwa im Kostüm nachgewiesen werden kann, vielmehr durchaus das formale und farbige Zeichen herrschend ist. Das hat sich zwar unter dem Einflusse des Orients schon in der Antike durchzusetzen begonnen, jetzt aber ist es Prinzip. Dazu kommt der Wechsel des Gegenstandes, christliche Stoffe an Stelle der antiken. In Ravenna läßt sich eine Entwicklung der Bedeutungsvorstellungen verfolgen, die so geschlossen dasteht, daß es wohl an der Zeit ist, ihre Erforschung eingehend in Angriff zu nehmen.

Gehen wir zunächst aus von den Sarkophagen, soweit sie figürlich sind. Neben Resten des alten symbolischen Sepulkralzyklus wie der Darstellung des Abrahamsopfers, von Daniel in der Löwengrube, der Anbetung der Könige und der Auferweckung des Lazarus begegnen Spuren eines neuen Zyklus wie Verkündigung und Begegnung. In der Hauptsache aber herrscht unbedingt die Darstellung von Christus mit den Aposteln, gewöhnlich wie er seine Lehre den Apostelfürsten übergibt.

Um diese Darstellung in Erinnerung zu bringen, veröffentliche ich hier ein kleines Relief, das ich bei meinem letzten Aufenthalte in Alexandria im dortigen Museum fand (Abb. 6). Direktor Breccia hatte die Güte, mir einen Abguß anfertigen zu lassen, nach dem die Photographie so gemacht ist, daß die Szene aufgerollt erscheint. Es handelt sich um einen Röhrenknochen von 9 cm Höhe und ca. 3,5 cm Durchmesser. Das Relief, das seine Vorderseite umzieht, schließt oben mit einem Profil, unten fehlt das Ende, und rückwärts ist von oben her ein spitzes Stück ausgebrochen. Dargestellt ist

---

grabungsbefundes, ohne auch nur eine Ahnung der Parallele von Ravenna zu haben. Näheres in einem Werke über die altchristliche Architektur in Armenien, das in Vorbereitung ist. Was dort aus dem 7. Jahrhundert erhalten ist, hat sich im 4. bis 6. Jahrhundert entwickelt.

Christus, der hoch auf vier Stufen sitzt und im Typus des Pantokrators die Rechte segnend nach einem Gegenstand (Buch oder Rolle?) streckt, den die Linke hält. Er ist bekleidet mit Tunika und Pallium; ist bartlos und hat kurzes krauses Haar. Um ihn sind die Apostel versammelt. In der oberen Reihe stehen sie dichtgedrängt nebeneinander, einige Köpfe sind hier ausgebrochen. In der unteren Reihe sind sie reich bewegt. Links von den Thronstufen sieht man eine Gestalt gebückt herantreten, die den Arm erhebt und den Kopf senkt zu einem Gegenstande, der unkenntlich (Rolle?) quer vor ihren Füßen erscheint. Ihr gegenüber rechts ein Glatzkopf vom Rücken gesehen, der mit in das Gewand gehüllten Armen stürmisch auf die Stufen losschreitet. Zwischen beiden an der Rückseite (in der Abbildung an den Ecken links und rechts) stehen zwei schöne Gewandfiguren einander zugewandt und halten vor sich in der Palliumfalte unbestimmbare Gegenstände. Solche Beigaben auch in den Händen der obenstehenden Gestalten, von denen sich die eine ebenfalls von der Mitte abwendet. — Dieses Relief gehört zusammen mit den vielen Stücken, die ich in *Hellenistische und koptische Kunst in Alexandria* S. 1 ff. zusammengestellt habe. Solche alexandrinische Knochenschnitzereien — eine wertvolle Sammlung auch im Museum Alexanders III. in Moskau — sind fast immer heidnischen Ursprungs. Ich kaufte ein einziges christliches Stück in Alexandria mit dem Opfer Abrahams, jetzt in Berlin. Der Typus der Darstellung führte mich unmittelbar auf die berühmte Berliner Pyxis, über deren antioche-



Abb. 6. Alexandria, Griechisch-römisches Museum: Knochenschnitzerei.

nischen Ursprung heute wohl nur eine Stimme ist. Es ist nun auffallend, daß auch das zweite oben abgebildete Stück christlichen Gegenstandes die beste Analogie auf dieser Pyxis findet. Zwar ist die Darstellung Christi als Lehrer auf beiden nicht genau gleich und auf der Berliner Pyxis wesentlich besser gearbeitet, aber der Darstellungstypus ist doch der gleiche und ebenso einzelne Gewand- und Bewegungsmotive.

Dargestellt ist Christus, wie er seine Lehre den Jüngern mit Petrus und Paulus an der Spitze übergibt. Eine nicht ganz diesem Vorgange fernstehende Idee liegt der Vorderseite der sog. Maximianskathedra zugrunde. Man sieht dort Johannes den Täufer mit der Lammscheibe in der Linken, die Rechte mit dem sog. griechischen Sprechgestus erhoben, inmitten der vier Evangelisten stehen. Im *Journal of hell. Studies* XXVII, S. 99 ff. habe ich auf den Zusammenhang der Fünfzahl von Gestalten und ihrer Einordnung in Nischen von wechselnder Breite mit den kleinasiatischen Sarkophagen einer- und Antiochia andererseits aufmerksam gemacht. Die Bearbeitung der alexandrinischen Weltchronik schon hatte mich einen Schritt weiter gebracht.[1] Dort sind um Johannes die letzten Propheten des Alten Testamentes gruppiert, wie im Kosmas Indikopleustes und in ägyptischen Fresken. Dieser Reihe muß man nun eine andere, auch wieder mit Johannes in der Mitte gegenüberstellen, mit dem die Verkünder des Neuen Testamentes, die Evangelisten, anfangen. Es handelt sich also auch in der Maximianskathedra um eine Darstellung der Ausbreitung der neuen Lehre, wie auf den Sarkophagen. Christus ist dabei ebenfalls nicht übersehen; er erscheint in einem Medaillon — wie im Kosmas Indikopleustes Symeon und Anna — über Johannes und zwar auf der Innenseite der Lehne.

Ganz beherrscht von dieser Idee, die Ausbreitung der Lehre bildlich darzustellen, sind auch die Mosaikenzyklen von Ravenna, in erster Linie die ältesten erhaltenen, im sog. Mausoleum der Galla Placidia und dem orthodoxen Baptisterium. In der Kuppel des Mausoleums zunächst ist das Kreuz auf Sternen-

[1] *Denkschriften der Wiener Akademie d. Wiss.* LI, S. 161 ff.

grund gegeben und begleitet von den Evangelistensymbolen in den Zwickeln. Das Kreuz als Symbol Christi und des neuen Glaubens soll nach einer Stelle des hl. Nilus, von der unten noch zu reden sein wird, in der Apsis der Kirchen für sich allein angebracht werden; schon vor dieser Zeit, dem Anfang des 5. Jhs., konnte man tausend Kreuze im Gemeinderaum sehen. Das Mosaik von S. Apollinare in Classe, seine ältere Parallele, die aus dem Briefe des Paulinus von Nola zu rekonstruieren ist[1], dann das erhaltene Mosaik der Irenenkirche zu Konstantinopel, endlich u. a. die zahlreichen Belege, die jetzt in den Kirchen des nördlichen Mesopotamiens zutage kommen[2], zeigen, daß das Kreuz Ausgangspunkt eines Ideenkreises war und in aramäischen und von ihnen abhängigen Gebieten geradezu für Christus genommen wurde. Mit dem aramäischen Usus stimmt im sog. Mausoleum der Galla Placidia auch überein, daß die crux immissa verwendet ist. Mittels der Symbole wird die Ausbreitung der Lehre durch die Evangelisten gegeben. Dann folgen im Tambur und den Tonnen die Apostel, in letzteren umrahmt von Weinranken, die ja auch auf der Maximianskathedra die Evangelisten begleiten. Die Hirsche, die am Wasser trinken, die Tauben, der gute Hirt inmitten einer Herdenlandschaft, endlich die Verbrennung der häretischen Bücher: alles das bekommt Einheit und festen Zusammenhang, sobald als Grundidee die Darstellung der Ausbreitung der christlichen Lehre erfaßt wird. Und nicht anders ist es mit dem Zyklus von S. Giovanni in fonte. Nur darf man sich nicht beirren lassen durch die Rücksicht, die der Mosaizist auf die spezielle Bestimmung des Gebäudes als Baptisterium nahm. Deshalb ist Christus in seiner Manifestation in der Taufe ins Zentrum gestellt und im übrigen die gleiche Folge entwickelt wie im Mausoleum. Zuerst ein Streifen mit den Aposteln, dann die Evangelisten, durch ihre auf Altären liegenden Bücher gegeben, abwechselnd mit anderen Architekturen, in denen als Symbol der Kirche die Hetoimasia zu sehen ist. Auch der reichste Zyklus ravennatischer Mosaik-

[1] Wickhoff in der *Römischen Quartalschrift* 1889.
[2] Vgl. mein *Amida* S. 273.

kunst, derjenige von S. Vitale, klingt noch, trotzdem er ein Manifest Justinians gegen die Monophysiten zu sein scheint[1], an den alten Ideenkreis an. Der Geist, der aus allen diesen Darstellungen und Zyklen spricht, ist der antiochenische, jener der „auf ihre apostolische Lehrautorität pochenden antiochenischen Gemeinde“. In Alexandria, Rom und Byzanz stehen ganz andere Ideenkreise im Vordergrunde des Interesses. Darauf hat besonders Wulff schon im *Repertorium für Kunstwissenschaft* XXXV, S. 198 f. eindringlich aufmerksam gemacht.

Es ist heute kaum mehr notwendig, auf den engen Zusammenhang zwischen Ravenna und Antiochia zu verweisen, wie er einmal kirchlich durch seine Bischöfe (die Syrer, bezw. Antiochener waren) und sozial durch die in Ravenna nachweisbare Syrerkolonie gegeben ist, in erster Linie aber rein geographisch durch einen Blick auf die Wasserstraße, die die Metropole Syriens direkt mit dem einst durch den Hafen Classis unmittelbar am Meer liegenden Ravenna verband. Die Spuren dieses engen Verkehres sind denn auch in der bildenden Kunst so groß, daß man Ravenna z. T. als Ersatz des untergegangenen Antiochia nehmen kann. Auf Schritt und Tritt mehren sich die Belege dafür. Ich will versuchen, hier noch einige anzuführen. Dabei muß freilich damit gerechnet werden, daß über Antiochia wohl auch die Kunstformen seines Hinterlandes von Jerusalem angefangen bis Edessa, Mesopotamien und Armenien sich in breitem Strom nach dem Westen ergossen.

Was zunächst noch die figürlichen Mosaiken anbelangt, so hat Baumstark[2] darauf aufmerksam gemacht, daß Auswahl und Reihenfolge der Wunder und Leidensszenen Christi in S. Apollinare nuovo sich nicht als historische Folge, sondern nur auf Grund der syrischen Liturgie erklären lassen. Eine der jakobitischen verwandte, evangelische Perikopenlesung der Osterzeit habe hier ihre musivische Illustration gefunden. Unbeachtet ist daneben geblieben, daß, ganz abgesehen von dem Zyklus der dargestellten Szenen, auch schon die Art,

[1] Vgl. Quitt in meinen *Byz. Denkmälern* III.

[2] *Rassegna Gregoriana* IX, Sp. 33—48. Vgl. *Byz. Zeitschr.* XX, S. 188 f.

wie diese Szenen zusammen mit Propheten und Nischen um die Fenster herum gruppiert sind, stark anklingt an die Anordnung der evangelischen Szenen und Propheten um die Kanonesarkaden des syrischen Evangelienbuches des Rabbula vom J. 586. Ich stelle hier beide Arten nebeneinander. Abb. 7 zeigt die immer wiederkehrende Einteilung der Oberwände von S. Apollinare nuovo, Abb. 8 ein Blatt des syrischen Evangelienbuches. Man sieht in die Mitte gestellt dort das Fenster, hier die Arkade, beide gekrönt von einer Vase zwischen Vögeln. Die Propheten und biblischen Szenen jedoch haben ihren Platz gewechselt. Die Propheten, die in Ravenna groß neben den Fenstern stehen, erscheinen in der aus dem Johanneskloster zu Zagba in Mesopotamien stammenden Handschrift der Laurenziana kleiner oben neben dem Bogen. Und die evangelischen Szenen wieder, die in der syrischen Kanonestafel groß neben der Arkade unten gemalt sind, haben in Ravenna sehr unpassend über den Fensterbogen Platz gefunden und werden seitlich begleitet von Muschelnischen mit Kronen, überragt von Kreuz und Tauben, wie sie öfter die Lünette der syrischen Kanonesarkaden füllen. Nebenbei sei bemerkt, daß das Apsismosaik von S. Vitale, Christus zwischen Heiligen und Stiftern darstellend, ebenfalls im Rabbulas-Kodex seine Parallele hat. Nur ist die Darstellung in Ravenna repräsentativ gesteigert. Davon gleich mehr. Der eigentliche historische Zyklus der evangelischen Szenen ist in Ravenna lediglich durch die Reliefs der Maxi-



Abb. 7. Ravenna, S. Apollinare nuovo: Mosaiken der Oberwände.



Abb. 8. Rabbulas-Evangeliar: Kanonesarkade.

minianskathedra vertreten. An dem antiochenischen bezw. aramäischen Ursprunge dieses Elfenbeinthrones kann kaum noch gezweifelt werden. Die dargestellten Szenen gehen durchaus zusammen mit den Reliefs der fünfteiligen, als Evangeliendeckel gearbeiteten Diptychen. Wieweit hierbei die von den heiligen Orten in Jerusalem ausgehenden Bildtypen eine Rolle spielen, ist noch nicht geklärt. Ein aus Cypern stammendes Goldmedaillon in meinem Besitz, das ich hier zum ersten Male veröffentliche, bietet in dieser Richtung einige Fingerzeige.

Die Rückseite des Medaillons (Tafel oben), mit der ich beginne, zeigt die Taufe Christi. Man sieht einen oberen Streifen mit großen Figuren, darunter, scheinbar im Vordergrunde, drei kleinere Gestalten; sie gehören zur Hauptszene selbst als lokale Personifikationen. Christus steht nicht in der Mitte; er und Johannes sind nach links gerückt, zwei Engel nehmen die rechte Hälfte ein. Die Mitte kennzeichnet oben die Hand, die aus einem Segment ragt und zwischen Strahlen drei Finger ausgestreckt zeigt. Die Taube fliegt nach links abwärts auf Christi Haupt zu, das einen großen Kreuznimbus trägt. Die kleine, nackte Gestalt zeigt rechtes Stand- und linkes Spielbein. Christus ist, scheint es, bärtig und blickt mit großen knopfartig gebildeten Augen nach vorn. Er streckt beide Arme seitlich nach unten und hebt sie leicht. Für Johannes allein ist der Boden durch zweimal drei Striche



Goldmedaillon aus Cypern in Wien (Privatbesitz).

ORIENS CHRISTIANUS. Neue Serie V. Tafel I. Strzygowski, Ravenna als Vorort usw.

Lichtdruck von Max Jaffé, Wien.

angedeutet. Er steht auf dem rechten Bein und setzt das linke höher auf. Aus dem weiten, faltigen Mantel tritt die Linke offen hervor, die Rechte ist über den Kopf Christi gestreckt. Johannes beugt sich vor, das Haar fällt ihm lang in den Nacken, ein Nimbus umgibt den bärtigen Profilkopf. Die beiden Engel stehen nach links gewendet, den Kopf fast in Vorderansicht gestellt da und halten die Hände unter einem Tuch erhoben. Dieser obere Teil ist umzogen von der Inschrift: + ΟΥΤΟC ЄCΤΙΝ Ѡ ΥЄΙΟC ΜΟΥ — dann folgt die Hand — Ο ΑΓΑΠΙΤΟC ЄΝ Ѡ ЄΥΔΟΚΗCΑ d. h. οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα. Überaus interessant, aber freilich sehr flüchtig ausgeführt, sind die Lokalgötter des unteren Streifens. Es sind ihrer drei. Die erste Figur links bewegt sich mit nackter, weiblicher Brust nach links, der Unterkörper ist in ein Gewand geschlagen. Sie streckt die Rechte vor und zieht die Linke nach. Darüber das fliegende Gewand (? oder ein Steuerruder) und lang herabhängendes Haar. Diese nach links hin liegende Gestalt ist nur sehr andeutungsweise ausgeführt, vom Gesicht ist eigentlich nur das Auge punktiert. Neben ihr rechts ein Krebs in Aufsicht, dann Wellen, die sich aufrichten, vielleicht auch nur eine Trennungslinie für die folgende Figur, die sitzend den nackten Rücken nach vorne dreht und den Kopf zurück nach Christus wendet. Sie streckt die Rechte wie fliehend vor. Die Beine sind vom Mantel bedeckt. Ihr Haar zeigt über einem Strich Querparallelen, vielleicht Schilf. Die letzte Gestalt rechts ist ganz bekleidet, nur die rechte Schulter mit dem Arm, der einen Zweig hält, bleibt nackt. Sie lehnt sich nach rechts hin zurück und stützt den Oberkörper auf den linken Arm, der hinter einer Chlamys verschwindet und sich auf ein Füllhorn lehnt oder es umfaßt. Der Kopf ist sehr flüchtig behandelt, im Haar Schmuck.

Diese Vorführung der Taufe Christi geht durchaus zusammen mit den drei Darstellungen der gleichen Szene, die wir in Ravenna in den Kuppeln der beiden Baptisterien und an der Maximinianskathedra kennen.[1] Bezeichnend für die

[1] Vgl. die Abbildungen in meiner *Ikonographie der Taufe Christi* Taf. I u. II.

ganze Gruppe ist das Vorkommen der Personifikation des Jordan. Im Baptisterium ist er als Flußgott mit der Urne, dienend an Stelle der fehlenden Engel eingeführt, in S. Maria in Cosmedin ebenfalls als Flußgott mit Urne, Schilf und Krebsscheren sitzend, wie er die linke Hand scheu, wie abwehrend gegen Christus erhebt. Am nächsten aber steht dem Medaillon das in ein hohes Rechteck komponierte Relief der sog. Maximianskathedra. Da ist nicht nur der zu Füßen Christi vom Rücken gesehene nach rechts hin fliehende und den Kopf zurückwendende Flußgott, sondern es sind auch die beiden Engel mit den Tüchern gegeben. In unserem Medaillon ist die Vorführung der Personifikation etwas mehr ausgesponnen, um das Segment in der üblichen hellenistischen Art zu füllen. Gemeint sind wohl zunächst in der Mitte der Jordan selbst, links die weibliche Gestalt mit dem Krebs gibt das Meer, rechts die mit Zweig und Füllhorn die Terra. Daß übrigens solche Häufungen von Personifikationen in der syro-ägyptischen Ecke auch sonst üblich waren, beweist das kürzlich in Bawit aufgefundene Fresko[1], in dem man die gleiche Komposition wie in unserem Medaillon, doch nur mit einem Engel sieht. Zu Füßen Christi links erscheint der abgewandte Oberkörper einer nackten weiblichen Gestalt, also genau wie in dem Medaillon das Meer, nur mit geschultertem Steuerruder. Rechts zu Füßen Christi der Jordan auf Christus zu knieend mit staunend erhobener Rechten, die Linke auf die vor ihm am Boden liegende Vase gestützt.

Das Medaillon, von dem wir hier sprechen, gehört zu dem großen Schatzfunde aus Cypern, dessen kleinerer Teil sich im Museum in Cypern befindet, während der Hauptteil (aus Schmuck mit Goldmedaillons, nur von der gewöhnlichen Art mit Kaiserdarstellungen, ferner Silberschüsseln mit Davidszenen bestehend) in den Besitz von Pierpont Morgan sen. gelangt ist. Unser Medaillon gehört zusammen mit zwei Goldketten und einem Stücke, das sich heute noch in Cypern und zwar im Museum befindet (Tafel). Die beiden Ketten sind fast genau gleich 32,5 cm lang, 0,5 dick, 66,90 und 67,4 g

[1] *Memoires de l'institut franç. du Caire* XII, pl. XLV.

schwer. Es sind biegsame Schlangenketten, die aus je 8 gedrehten Zöpfen bestehen. Der dazu verwendete Draht dürfte $^3/_4$ mm stark sein. Die Ketten stecken jede in zwei 7 mm langen Hülsen von 6 mm Durchmesser, die wie die Ösen des Medaillons oder besser dessen breiter Rand sechsfach gerippt sind. Auf ihnen ist an dem einen Ende ein einzelner[1], auf dem andern Ende ein Doppelring von 7 mm Durchmesser und 1,5 mm Dicke angebracht. Die beiden Ketten waren wohl durch ein Zwischenstück zu verbinden, das mit einem solchen Ringe zwischen die Doppelringe eingriff. Ein solches Zwischenstück ist in Cypern erhalten. Es ist bei Dalton, *Archaeologia* LX, p. 11, Fig. 7 links oben (wohl verkleinert) abgebildet.[2] Es besteht aus vier Kegelstücken. An dem in der Mitte zusammenstoßenden Paar hängt eine Öse, die hereinpassen dürfte zwischen die beiden Ösen unseres Medaillons und diesen entsprechend auch die gleichen fünf Rippen als Schmuck zeigt. Hängt man die Ketten mittels dieses Zwischenstückes mit dem Medaillon zusammen um den Hals, so kommt das Medaillon mitten auf die Brust, entspricht also vollkommen den Anforderungen, die man an ein Enkolpion stellt. Das Medaillon mit seinen Ketten, ferner eine aus drei Gliedern bestehende Kette, einst mit Edelsteinfüllung, 8,38 g schwer, endlich zwei kleine Scheiben mit Rosettenfüllung, 1,10 bezw. 1,27 g schwer, befinden sich vereinigt im Besitze des Verfassers und wurden 1906 von einem Griechen aus Cypern erworben.

Das Goldmedaillon ist gegossen, hat einen Durchmesser von 6,5 cm und ist mit den flachgedrückten Ösen 7,2 cm hoch. Der in sechs Kanten von Millimeterabstand, also in einer Dicke von 6 mm verlaufende flache Rand schrägt sich beiderseits nach innen ab und ist durch ein aufgelötetes Flechtband in das eigentliche Relieffeld übergeleitet. Dieser Grund dürfte 2—3 mm dick sein. Gewicht 108,17 g. Die Ösen sind wie der Rand 6 mm breit, zeigen aber nur fünf dreieckig abgeschrägte Kanten nebeneinander. Ich habe bisher nur die

[1] Vgl. *Jahrbuch für Altertumskunde* V (1911) Taf. II.

[2] Ich habe es auf Taf. 1 nach Dalton ergänzt in der Größe, die es im Original haben dürfte. Dalton gibt keine Maße an.

eine Seite betrachtet. Auch die andere hat für die ravennatische Kunst hervorragendes Interesse. Auf dieser Vorderseite (Taf. 1 unten) ist thronend die Mutter Gottes zwischen Engeln, die ganze Gruppe in strenger Vorderansicht dargestellt. Der Thron, dessen Polster seitlich emporstehen, ist unten in zwei Punktreihen dekorativ so abgeschlossen, daß seine Füße und der Schemel, durch Schrägen verbunden, in einem den Unterkörper Mariä umfassenden Linienzug verlaufen. Es fehlt jede Andeutung des Bodens, auch bei den Engeln. Maria trägt ein faltenreiches Doppelgewand; das untere läßt nur die Fußspitzen, das obere nur die Christus seitlich anfassenden Hände hervortreten. Es ist über den Kopf gezogen, zeigt über der Stirn ein Kreuz und läßt einen Kopfwulst hervortreten, der quer gerippt ist. Der Oberkörper wird von einer runden Lehne umfaßt, die in einer Punktreihe verläuft und zu Seiten des Nimbus schräge Ansätze mit Kugelabschluß zeigt. Das Gesicht Mariä ist auffallend rund und voll modelliert, mit wulstigen Lippen und stark in Punkt und Strichen vortretenden Augen. Christus mit dem Kreuznimbus zeigt ein in Punkten angedeutetes Gesicht und ist ganz in einen Mantel geschlagen, der nur die rechte, segnend erhobene und die linke mit einem Buch gesenkte Hand hervortreten läßt. Die Engel stehen zwar symmetrisch mit vorgesetztem inneren Bein zu beiden Seiten, sind aber ganz gleich mit dem geschulterten Szepter in der Linken und offen vor die Brust erhobener Rechten gegeben. In dem langen, nimbierten Lockenhaar tragen sie eine Tänie. Das Doppelgewand ist der Beinstellung entsprechend geschürzt und am linken Arm verschieden behandelt. Die Gesichter, ähnlich rund wie das der Maria, sind leicht der Mitte zugewendet. Zu diesem oberen Hauptteil der Darstellung gehört die Randinschrift: $\overline{\text{ΧΕ}}$ Ο $\overline{\text{ΘC}}$ ΗΜΩΝ — folgen die Köpfe — ΒΟΗΘΙCΟΝ ΗΜΙΝ d. h. Χριστὲ ὁ θεὸς ἡμῶν βοήθησον ἡμῖν.

Der untere Teil des Kreises wird gefüllt durch die Darstellung von Geburt und Anbetung, wobei Maria nur einmal in der Mitte nach rechts sitzend und den Magiern zugewendet erscheint, mit dem Rücken gegen die Krippe. Die Gottesmutter

fehlt also in der Geburtsszene, die dadurch zu einer Anbetung der Hirten verkürzt erscheint. Dem Typus der Geburt entsprechend, sieht man ganz links Josef sitzen, hinter sich, mit dem nach außen gerichteten, aber den Kopf zurückwendenden Esel, der Zaum und Sattel trägt. Josef, im Profil gegeben, stützt den bärtigen Kopf in die Linke und hat die Rechte über das linke Knie unter den linken Ellenbogen gelegt.[1] Die Beine sind gekreuzt, darunter zwei liegende Schafe. In der aus sieben kurzen Vertikal- und zwei langen Horizontallinien bestehenden Krippe liegt über dem Rand mit dem kreuznimbierten Kopf — über dem der Stern steht — nach links das Wickelkind, darüber rechts der Ochse, links der Esel, beide die Köpfe nach rechts wendend. Unter der Krippe die Hirten, der eine links sitzend und (mit zur Krippe erhobenem Haupt) Flöte blasend, der andere, ein schöner Rückenakt, ist mit Lendenschurz bekleidet und schreitet auf einen Stab gestützt nach rechts, indem er emporblickt und die linke Hand erhebt. Soweit die Geburt. In der Anbetung rechts thront Maria auf einem hohen eckigen, wie gedrechselten Thron mit punktierter Lehne und Schemel. Sie hält Christus mit gesenkter Rechten auf dem Schoß. Die Köpfe sind ins Profil gestellt und beide einfach nimbiert. Christus streckt die Rechte über das Geschenk des ersten bärtigen Magiers, der, etwas gebückt, zu ihm aufblickt. Der unbärtige zweite weist auf den Stern und blickt zurück nach dem dritten Bärtigen, der aufblickt. Diese Szene wird, wie die Geburt, durch einen Baum abgeschlossen. Wichtig ist das Kostüm der Magier. Der erste trägt eine runde, die beiden anderen phrygische Mützen. Über den geschlitzten Hosen sieht man einen zottigen, kurzen Rock, der beim zweiten auf den Oberschenkeln die charakteristischen persischen Dreieckausschnitte zeigt. Die Geschenke der beiden letzten sind rund, der erste scheint einen Pokal zu halten. Christus breitet die Hände darüber.

Diese Darstellung der thronenden Madonna mit Geburt

[1] Die Stelle ist nicht ganz klar; es scheint eine Blase im Guß entstanden.

und Anbetung findet in Ravenna eine auffallende Parallele in der bekannten Szene von S. Apollinare nuovo, worin die Madonna thronend zwischen je zwei Engeln in einer Anbetung der Magier erscheint, die wieder als Ende des Zuges der heiligen Frauen eingeführt sind. Wir haben dort wie auf unserem Medaillon eine derart monumentale Fassung des Bildes, daß man geneigt ist, eine Schöpfung zu suchen, die dieser Art Bahn gebrochen hat. Was sofort in die Augen fällt, ist die Verbindung einer offenbar rein repräsentativen Darstellung der Muttergottes zwischen Engeln mit evangelischen Szenen. Diese Art der Zusammenstellung kehrt öfter wieder in Apsismosaiken und auf fünfteiligen Diptychen. Die Szenen, die mit der thronenden Gottesmutter — auf diese kommt es an, nicht auf einen anderen Typus der Maria — zusammengestellt werden, wechseln. In Parenzo z. B. ist mit dem fast völlig übereinstimmenden Typus der Madonna mit den beiden Engeln in einem unteren Streifen die Verkündigung und Heimsuchung verbunden, wozu auch der sogenannte Pignattara-Sarkophag zu vergleichen ist. Auf der Marientafel zu dem fünfteiligen Diptychon aus Murano, das sich im Museum zu Ravenna befindet[1], sehen wir diese beiden Szenen (in der Sammlung Botkin in Petersburg) auf den Seitenstücken, unter der wie in S. Apollinare nuovo mit der Gottesmutter und ihren Engeln kombinierten Anbetung der Magier aber die Geburt Christi — also die gleiche Zusammenstellung — wie auf unserem Medaillon. Ich habe nun schon bei Besprechung dieser zuerst von Ainalov mit dem Diptychon von Murano zusammengebrachten Elfenbeintafel in der Sammlung Crawford hingewiesen auf eine Stelle, deren Einführung in die kunstgeschichtliche Forschung wir Smirnov danken.[2] Sie gestattet, die Kombination der thronenden Madonna mit Geburt und Anbetung in Verbindung zu bringen mit der Geburtskirche

[1] Vgl. meine *Hellenistische und Koptische Kunst in Alexandria* S. 87.

[2] Vgl. darüber zuletzt Vincent und Abel, *Bethléem, le sanctuaire de la nativité* 1914, S. 127 f. bzw. die Neuausgabe des betreffenden Textes durch Duchesne, *L'iconographie byzantine dans un document grec du IXe siècle. Roma e l'Oriente* V, S. 222—239, 272—285, 349—366 (die fragliche Stelle hier Kap. 7, § 8 = S. 283).

zu Bethlehem. Ein gegen die Bilderstürmer gerichtetes Schreiben dreier Patriarchen und der Jerusalemer Synode besagt, daß man an deren Fassade ein Mosaik der Geburt Christi, die Gottesmutter mit dem lebenbringenden Kinde vor sich, dazu die Darbringung der Magier dargestellt sah. Unser Medaillon bestätigt nun ganz entschieden, daß wir die repräsentative Darstellung der Gottesmutter, kombiniert mit evangelischen Szenen, mit Recht von Jerusalem bezw. Bethlehem herleiten.

Das Medaillon ist ein Enkolpion. Solche Werke der Kleinkunst müssen wie die Ampullen mit dem hl. Öle bei den hl. Stätten an die Pilger vertrieben worden sein und kamen so in alle Welt. Unserem Goldmedaillon aus Cypern stellt sich neuerdings noch ein zweites an die Seite, das, in Siut gefunden, jetzt im Kaiser Friedrich-Museum in Berlin zu sehen ist.[1] Es stellt die Verkündigung und die Hochzeit zu Kana dar. Ein drittes Medaillon hat E. Baldwin Smith in einer Handzeichnung in Windsor entdeckt und *Byz. Zeitschrift* XXIII, S. 217 f. veröffentlicht. Es stellt Himmelfahrt und Flucht nach Ägypten dar. Unserem Medaillon und dem Mosaik in Ravenna stehen jedenfalls am nächsten die Ampullen von Monza.[2] Auch sie bringen die thronende Madonna vereinigt mit der Magieranbetung, dazu die Anbetung der Hirten. Ich will mich nicht weiter bei diesen Parallelen aufhalten. Es scheint jetzt sicher, daß man ähnlich wie am Triumphbogen von S. Maria Maggiore in Rom und später nach Agnellus an der Fassade von S. Maria Maggiore in Ravenna auch an den Kirchen der heiligen Orte von Jerusalem und Bethlehem im Anschluß an die Erklärung der Gottesmutterschaft Mariä auf dem Konzil von Ephesus im Jahre 431 monumentale Mosaiken anbrachte, in denen nach höfischer Art Maria als Gottesmutter wie offenbar auf unserem Medaillon mit einem Hofstaat von Engeln umgeben wurde. Das Mosaik von S. Apollinare nuovo scheint wie unser Goldmedaillon auf die Fassade der Geburtskirche zurückzugehen, einer Basilika übrigens, die noch

[1] *Amtliche Berichte aus den Kgl. Museen* XXXV, S. 95/6.
[2] Vgl. ebenda Sp. 39 f.

andere Mosaiken ähnlicher Art aufwies. Die Verknüpfung der Gottesmutter mit Verkündigung und Heimsuchung (Parenzo) wird von verwandten Mosaiken an den heiligen Orten in Jerusalem angeregt sein. Das Goldmedaillon aber bezieht sich auf die beiden heiligen Orte nächst Jerusalem, Bethlehem und den Jordan.

Mit dieser Besprechung einmal der ravennatischen Taufdarstellungen als Beleg für den Ursprung historischer Bildtypen aus Antiochia, bezw. Jerusalem und dann der Verknüpfung der repräsentativen Monumentaltypen mit den Mosaiken des heiligen Landes, will ich die Betrachtung der figürlichen Kunst von Ravenna schließen und mich der dekorativen Ausstattung der ravennatischen Denkmäler zuwenden.

Eine der ältesten Schöpfungen dieser Art müssen die Mosaiken gewesen sein, die Bischof Ursus, ein geborener Syrer, in seiner Kirche, der „*Ursiana*", geschaffen hat. Sie sind leider zugrunde gegangen. Zu ihrer Ausführung wurden Künstler berufen, deren Namen Agnellus noch in Inschriften gelesen haben dürfte. Er berichtet von der Erbauung der Kirche durch Ursus, der Inkrustation ihrer Wände und fährt dann fort: „*super totius Templi testudinem tessellis variis diversas figuras composuit*". Es ist unsicher, was hier unter testudo zu verstehen ist, ob nach Quast[1] Gewölbe oder nach Testi Rasponi[2] die Hauptapsis. Euserius und Paulus arbeiteten die Mosaiken der Wand auf der Frauenseite, Satius und Stephanus die der Männerseite. Uns interessiert vor allem der Gegenstand: „*et hinc atque illinc gipseis metallis diversa hominum, animaliumque et quadrupedum enigmata inciserunt et valde optime composuerunt*". Es handelt sich also in diesen frühesten Mosaiken von Ravenna, die vielleicht der ganzen lokalen Tradition den Anstoß gegeben haben, nicht um figürliche Darstellungen eines bekannten biblischen Gegenstandes, sondern um Rätsel, enigmata, die Agnellus nicht mehr ver-

[1] *Die altchristlichen Bauwerke von Ravenna* S. 2.

[2] *Felix Ravenna* 13, S. 537 ff.

stand. Läßt sich nun anschaulich machen, womit eigentlich die genannten vier Mosaizisten die Ursiana von Ravenna ausgestattet haben dürften? Aus einem Briefe des heiligen Nilus kann geschlossen werden[1], daß bis zum Anfange des 5. Jhs. die Längswände der Kirchen, also die Teile, die Euserius und Paulus, Satius und Stephanus schmückten, mit der Darstellung aller Art von Tierjagd gefüllt wurden: „Man erblickte da auf dem Lande ausgespannte Fangnetze, ferner Hasen, Rehe und weitere Tiere auf der Flucht begriffen, endlich die, die sie erjagen wollen und sie atemlos mit ihren Hunden hetzen; im Meere aber Netze herabgelassen, dann voll von jeder Art von Fischen, dann aufs Trockene von Fischerhänden gezogen". Es sind also ausgesprochen Darstellungen von Jagd und Fischfang. Von ersteren habe ich gezeigt[2], daß sie persischen Ursprungs sind, von letzteren ist bekannt, daß sie mit den Nillandschaften aus Ägypten kamen. Diese Darstellungen waren öfter getrennt durch Kandelaber, die entweder nach persischer Art einfach vertikal aufstiegen oder aus dem Wasser aufragend sich in Ranken über die Fläche verbreiteten. Für die erstere Art gibt es in Ravenna das Beispiel jener Kandelabermotive, die in S. Giovanni in fonte aus den acht Kuppelzwickeln entspringen und die Architekturen des untersten Streifens wie in der Georgskirche zu Saloniki oder in jüngerer Wiederholung an den Längswänden der Geburtskirche zu Bethlehem teilen. Eigentliche Jagd- oder Flußlandschaften sind heute in Ravenna nicht mehr nachweisbar, man muß sie an den beiden Enden der persisch-hellenistischen Welt, in S. Costanza in Rom bezw. den alten Kopien ihrer Kuppelmosaiken und am andern Ende des vorderasiatischen Kunstkreises, in den Malereien eines Tonnengewölbes in Sortschuq im chinesischen Turkestan suchen.[3]

In Ravenna ist von anderen dekorativen Schemen wiederholt die Flächenfüllung durch Ranken angewendet worden. So in den Gewölben des sogenannten Mausoleums der Galla

---

[1] Vgl. mein *Amida* S. 273.
[2] *Werke der Volkskunst* (Wien 1914) I, S. 12 ff.
[3] Vgl. *Österreichische Monatsschrift für den Orient* XL (1914), S. 80.

Placidia, in den Zwickeln der unteren Wände von S. Giovanni in fonte und im Vierungsgewölbe von S. Vitale, in letzterem mit Einfügung von „Schildereien von fliegenden, gehenden, kriechenden Tieren und jeglicher Art Pflanzen", wie solche Füllungen der Brief des heiligen Nilus nennt, die Maximianskathedra und Mschatta sie ausgiebig vorführen. In irgendeiner Art werden die „enigmata hominum animaliumque et quadrupedum" der Ursiana diesen verschiedenen dekorativen Schemen entnommen gewesen sein. Dazu kamen wohl auch Stuckverzierungen, wie sie Nilus erwähnt, und sie vor allem im Baptisterium der Orthodoxen in einer Folge von Tabernakeln vorkommen, die in ihrer eigenartigen Form an gewisse Bildungen im Kodex des Rabbula erinnern und schon Jahrhunderte früher in dem ebenfalls syrisch angehauchten Kalender des Filocalus beobachtet werden können.[1] Es ist jedenfalls von Bedeutung, festzustellen, daß in der ältesten Kirche von Ravenna nicht die Konkordanz des Alten und Neuen Testamentes gegeben war, woraus sich vielleicht erklärt, warum diese sich auch später dort nicht durchsetzte. Ravenna behielt den Charakter der von Syrien herüberwandernden dekorativen Frühzeit, auch Byzanz hat daran nichts zu ändern vermocht, so sehr es auch in S. Giovanni Evangelista bereits zur Zeit der Galla Placidia seine höfisch auf zeitgenössische Verherrlichung losgehende Richtung durchzusetzen suchte.[2] Die ravennatische Kunst teilt mit der der Lombardei und Galliens die Eigentümlichkeit, daß es reiner als Rom und Byzanz die hellenistisch-christliche Art des vorderen Orients, wie sie im 4. und 5. Jh. herrschend war, bewahrte. Dahin gehört in erster Linie das Fernbleiben von aller historisch gerichteten Illustration, der schöne Zug zu rein dekorativer Ausstattung und die Verwendung der Landschaft. Ein Apsismosaik wie das von S. Apollinare in Classe ist anderwärts im 6. Jh. nicht

---

[1] Vgl. über die Stucktechnik MhKw. I (*Das orientalische Italien*) und VIII (1915) S. 351 f. (*Die sasanidische Kirche und ihre Ausstattung*).

[2] Vgl. über die verlorenen Mosaiken dieser Kirche nach Agnellus Testi Rasponi in den *Atti e memorie della R. deputazione di storia patria nelle provincie di Romagna* XXVII, S. 340 ff.

mehr möglich. Ferner wollte man in dem guten Hirten über dem Eingange des sog. Mausoleums der Galla Placidia in der ganzen imperatorenhaften Haltung eine Umsetzung ins Byzantinische sehen; in Wirklichkeit ist auch hier vollständig der alte hellenistische Hirtentypus gewahrt. Man vergleiche diesen guten Hirten nur mit dem sitzenden Hirten rechts in der Hirtenszene unter dem Sposalizio von Moses und Sephora in S. Maria Maggiore in Rom[1]: die Haltung ist genau die gleiche, nur hat der Hirt in Ravenna die Purpurtunika und statt des Stabes das Kreuz, dazu den Nimbus bekommen.

Bei der Behandlung der ravennatischen Kunst sollte nie übersehen werden, daß es sich nicht so sehr darum handelt, darin die hellenistischen Züge nachzuweisen und es ihr hoch anzurechnen, wenn sie noch Raum darstellt, Illusion anstrebt oder impressionistisch arbeitet. Darin liegt nicht das Neue und Bahnbrechende der Gattung. Das sind lediglich Atavismen der vorausgehenden Zeit. Worauf es vielmehr ankommt, ist, zu zeigen, wie trotz dieser Nachwirkungen einer auf das Sehen der Natur und ihrer farbigen Erscheinung gerichteten Kunst sich doch die neue orientalische Tendenz einer von der Natur völlig abgewandten, rein auf dekorative und bedeutungsvolle Wirkung losgehenden Kunst durchsetzt und an Stelle der Modellierung in Licht und Schatten die neuen sinnlich farbigen Werte treten. Die bildende Kunst war im 4. und 5. Jh. auf dem besten Wege, in das persische, später islamisch gewordene Fahrwasser einzulenken, und nur das Zurückgreifen auf die Illustration mit den alten hellenistischen Figurenschemen hat die Kunstentwicklung zum Teil in den Bahnen festgehalten, die alle Welt von der Antike her kennt. Die Hauptsache, die persisch-dekorative Richtung, die ursprünglich drauf und dran war, sich völlig durchzusetzen, wird übersehen, weil eben niemand diese orientalische Kunst vor ihrer Einwirkung auf Christentum und Islam kennt. Wir müssen sie heute mühselig rekonstruieren, wie ich das anläß-

[1] Photographische Abbildung bei Toesca, *Storia dell' arte italiana* I, S. 177.

lich der Mschattafassade, der Entdeckung der Fresken von Kuseir Amra aus der ersten Hälfte des 8. Jh.[1] und bei Auffindung einer Jagddarstellung zwischen Palmettenkandelabern in einer armenischen Stickerei aus der Bukowina getan habe.[2] Es zeigt sich, daß der Islam und vorübergehend auch der Bildersturm darauf zurückgegriffen haben, diese ganze in Persien wurzelnde, von Syrien übernommene Kunstrichtung bis jetzt aber, zuletzt leider auch von Wulff, übersehen wurde.

Die christliche Kunst wird in dem Augenblick, in dem sie zur Schöpfung wirkungsvoller Innenräume übergeht, die Erbin der großen Entwicklung auf dem Gebiete der Raumkunst, die sich in hellenistischer Zeit abspielt und deren Rückschlag auf das Privathaus einer kleinen Stadt wir im ersten Jahrhundert n. Chr. in Pompeji kennen lernen. Es handelt sich dabei immer um die Verkleidung von Mauern, die an sich nicht geeignet sind, künstlerische Wirkungen auszulösen, also nicht um Bauten in Stein oder in sonst einem Material, das an sich wirkungsvoll ist, sondern in der Hauptsache um Ziegelbauten. In der Zeit um Christi Geburt spielt das Gewölbe in dieser Entwicklung noch keine Rolle. Auch als Apollodoros von Damaskus den Gewölbebau in großem Stile nach Rom bringt, bleibt es noch bei den dekorativen Schemen, wie sie auch in Baalbek üblich waren. Ein Vergleich der Ausstattung des tonnengewölbten Venus- und Romatempels mit Baalbek belegt das unzweifelhaft. Inzwischen aber muß schon vor dem 4. Jh. mit dem Vordringen des Gewölbebaues die Forderung aufgetreten sein, die gekrümmten Flächen der Decken in einer der Marmorinkrustation der Wände entsprechenden Weise in unvergänglichem Material farbig auszustatten. Die Versuche, die man im Umgange von S. Costanza in Rom und in Casaranello auf italienischem Boden vor sich sieht, übertragen einfach Art und Muster der Pavimente auf das Gewölbe. Daraus erklärt sich der weiße Grund. Doch

[1] *Zeitschrift für bildende Kunst* XVIII, S. 214 ff.

[2] *Werke der Volkskunst* (Wien 1914) I, S. 12 ff.

kommen schon in den sechs Mustern des Umganges von S. Costanza typisch syro-persische Motive vor.[1]

Die eigentliche Entwicklung aber muß im Stammlande der Verkleidungsarchitektur, Persien, und — bei der raschen Entwicklung des Ziegelbaues in den hellenistischen Metropolen, wobei gewiß östliche Einflüsse stark mitspielten, — in diesen vor sich gegangen sein. Die Mannigfaltigkeit der Dekorationstypen ist, wie ich andeutete, sehr groß. Meister scheiden zu wollen, wie es Kurth für den aus der altdeutschen Kunst herkommenden Kunsthistoriker ja ganz anregend getan hat, ist in Ravenna nicht zulässig, weil die Kunst von Ravenna durchaus als Ableger von Antiochia und seiner Hinterländer zu fassen ist und in jener Zeit von schöpferischen Meistern überhaupt kaum die Rede sein kann, solange es sich um Verwendung der alten Dekorationstypen des vorderen Orients handelt und um Mosaiken im besonderen. Die großen Meister in Konstantinopel: Eulalios, der große Chenaros und der berühmte Chartoularis, „die Fürsten der Maler", werden kaum neue dekorative Schemen geschaffen, sondern die Zyklen historischer und dogmatischer Art in Byzanz eingeführt haben. Ravenna ist im wesentlichen noch vor der Herrschaft dieser Richtung entstanden.

In allem zeigt sich dort das Nebeneinander von zeitlich und örtlich sehr verschiedenen dekorativen Typen, durchsetzt von Darstellungen der Ausbreitung der Lehre, wie sie von Antiochia aus propagiert wurde, daneben der alten Tiersymbolik vor allem durch Lämmer, einer Art, die wohl auf ein schafzuchttreibendes Volk wie die Juden zurückzuführen ist. Ich habe die einfachen Streumuster ganz beiseite gelassen, die von der Seidenstoff-Fabrikation übernommen scheinen und sich im Anschluß an den blauen, ursprünglich wohl durch die Darstellung des Himmels beliebt gewordenen Mosaikgrund, farbig durch gelb ergänzt, weiter bildeten. Ihre Hauptwendung nahm die ganze Entwicklung, als mit der Einführung des Goldgrundes der Glanz als neue tonige Qualität in die Entwicklung eintrat, wie ich glaube, anfangs lediglich durch

---

[1] Vgl. *Jahrbuch der Kgl. preuß. Kunstsammlungen* XXIV, S. 151.

das wachsende Prunkbedürfnis herbeigeführt. Aus den hergebracht dekorativen Werten werden dann allmählich Bedeutungswerte. Die byzantinische Kunst hat davon ausgiebig Gebrauch zu machen gewußt. Die Fenster werden kleiner und die mystische Wirkung des Kircheninnern immer mehr gesteigert. Die Zeiten der schönen Kunstblüte von Ravenna, wo noch S. Vitale z. B. die Sinne gefangen nimmt durch einen nach dem Pfauengefieder abgestimmten Farbenakkord, waren damit schöpferisch vorüber.

Ein Alterskriterium der nordmesopotamischen Kirchenbauten.

Von

Dr. Anton Baumstark.

Im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift S. 163f. habe ich bei Besprechung von C. Preußers *Nordmesopotamische Baudenkmäler altchristlicher und islamischer Zeit* und Miss G. L. Bells *Churches and Monasteries of the Ṭûr 'Abdîn and Neighbouring Districts* ebenso wie schon vorher an anderer Stelle[1] der Überzeugung Ausdruck verliehen, daß für die endgiltige Altersbestimmung der kunstgeschichtlich so hoch interessanten älteren Kirchenbauten des nördlichen Mesopotamiens eine Erwägung liturgiegeschichtlicher Natur maßgebliche Bedeutung gewinnen dürfte. Ich beabsichtigte eigentlich, mit einem näheren Verfolgen dieses Gedankens zuzuwarten, bis das wertvolle armenische Material vorgelegt sein würde, das im Herbst 1913 eine Expedition des kunsthistorischen Instituts der Wiener Universität unter Leitung Strzygowskis gesammelt hat[2]. Nachdem aber dieser selbst[3] in Erinnerung an eine ihm von mir mündlich gemachte Andeutung auf das, was ich zu der Sache zu sagen habe, bereits in einer Weise hingewiesen hat, als ob ich es schon gesagt hätte, glaube ich eine Darlegung meiner Gedanken doch nicht mehr länger verschieben zu dürfen.

Daß man bei Datierungsfragen christlicher Kultbauten in

---

[1] *Historisch-politische Blätter für d. kathol. Deutschland* CLII S. 849 in einem Aufsatz: *Vom Kampf um die Orienthypothese in der Geschichte der christlichen Kunst.*

[2] Vgl. über dasselbe die vorläufigen Mitteilungen Strzygowskis in einem Aufsatz über *Erworbene Rechte der österreichischen Kunstforschung im nahen Orient, Österreichische Monatshefte für den Orient* XL S. 1—14.

[3] *Byzant. Ztschr.* XXIII S. 331 (gegen Guyers Stellungnahme): „vorläufig genügt, was Baumstark und Miss Bell in der Frage beibringen."

allererster Linie die durch das praktische Bedürfnis der Liturgie bedingten Merkmale ihrer Baugestaltung in Betracht ziehen sollte, liegt eigentlich auf der Hand. Der altkirchlich christliche Gottesdienst[1] und insbesondere die Wertung seines Zentrums, des eucharistischen Geheimnisses und seiner Feier, hat im Laufe der Jahrhunderte Wandlungen durchgemacht, die in der sakralen Architektur einen organisch notwendigen Ausdruck finden. Der hochgotische Dom und die altchristliche Basilika werden durch die liturgisch bedingte Gestaltung ihres Altarraumes mindestens ebenso scharf voneinander geschieden als durch das ihren gesamten Aufbau beherrschende konstruktive Prinzip und das Detail ihrer Formensprache. Der weit sich hinausreckende Hochchor, von dessen Abschluß der an die Wand angelehnte Altar als Thron des im Ostensorium exponierten oder bei der Elevation von der Hand des Zelebranten über dessen Haupt hinweg dem Volke sichtbar gemachten eucharistischen Christus, ein Abbild des himmlischen Gottesthrones, herabsieht, und der vor der Apsis mit ihrem Bischofsstuhl und ihren Presbytersubsellien liegende Raum, der um den freistehenden Altartisch der Gemeinde den Zutritt zur heiligen Opfermahlzeit gewährt, sind Gegensätze, deren Schroffheit jeden Irrtum bezüglich des chronologischen Verhältnisses der beiden Erscheinungen unmöglich macht. Stilistische Kriterien einer einseitig kunstarchäologisch orientierten Betrachtungsweise können im Vergleich mit einem derartigen Gegensatz unter Umständen jede Bedeutung verlieren. Man nehme beispielsweise den Fall, daß es sich nach einem Jahrtausend oder mehr um die Datierung eines in Trümmer gesunkenen römisch-katholischen Gotteshauses handeln würde, das heute in basilikalem Stile erbaut worden wäre, und daß sich in den Ruinen der Unterbau eines mit der Apsiswand festverbundenen Altares fände. Würde nicht die einwandfreie Konstatierung der Ursprüng-

[1] Ich rede von altkirchlich christlichem Gottesdienst, weil hier der Einfluß, den im modernen evangelischen Kirchenbau die durch die Reformation begründete vorherrschende Bedeutung der Predigt auf das Architekturbild gewinnt natürlich nicht zum Vergleiche herangezogen werden soll.

lichkeit dieser Verbindung genügen, um den frühchristlichen Charakter des Baues auszuschließen, selbst wenn es dem modernen Steinmetzen gelungen gewesen wäre, Säulen und Kapitelle, Profilierungen und plastischen Gebälkeschmuck des 4. oder 5. Jahrhunderts in einer bestimmten lokalen Spielart[1] absolut täuschend nachzuahmen?

Nun fehlt es auch in der älteren sakralen Architektur des christlichen Ostens nicht an liturgisch begründeten Unterschieden, die vielleicht nicht auf den ersten Blick gleich einschneidend, aber doch um nichts minder bedeutsam sind. Ich habe schon vor mehr als einem Jahrzehnt auf den Zusammenhang hingewiesen, in welchem das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein des den eigentlichen Altarraum mit Prothesis und Diakonikon flankierenden dreigliedrigen Bemas mit dem verschiedenen Tempo steht, in dem sich die liturgische Neuerung einer rituellen Zurichtung der eucharistischen Elemente vor Beginn der eucharistischen Gemeindefeier und einer späteren prozessionsweisen Einholung derselben in den verschiedenen Kirchengebieten des Orients durchsetzte. Den nordmesopotamischen Kirchenbauten gegenüber, deren Datierung zwischen Strzygowski und Herzberg bezw. Guyer strittig ist, möchte ich zunächst nicht sowohl den Gegensatz von einfachem oder dreigliedrigem Bema, als vielmehr das Verhältnis ins Auge fassen, in welchem das den Altar enthaltende (Haupt)sanktuarium, ob von Nebenräumen flankiert oder nicht, zum Gemeinderaume, dem Naos der griechischen Terminologie, steht. Überschaue ich das ganze im *Amida*-Werk,

[1] Ich trage durch Aufnahme dieser Bestimmung dem Eindruck Rechnung den E. Weigand durch eine Reihe höchst beachtenswerter jüngster Untersuchungen auf mich gemacht hat. Vgl. seine Arbeiten: *Neue Untersuchungen über das Goldene Tor in Konstantinopel* in den *Athen. Mitteilungen* XXXIX S. 1—64, *Das Theodosioskloster* in der *Byzantin. Zeitschrift* XXII S. 167—216 und *Baalbek und Rom, die römische Reichskunst in ihrer Entwickelung und Differenzierung* im *Jahrbuch d. kaiserl. archäol. Instituts* XXIX S. 37—91. Vielversprechende Wege sind hier mit klarer Zielsicherheit eingeschlagen. Doch wird man sich immerhin auch ihnen gegenüber vor einseitiger Überschätzung hüten müssen. Unbedingt bleibt aber die Forderung einer sorgfältigen zunächst regional beschränkten Sammlung und Sichtung des Materials zurecht bestehen, die namentlich in der Studie über *Das Theodosiosklosters* durchgeführt wird.

von Preußer, in den *Churches and Monasteries* und einem Aufsatz von S. Guyer[1] vorgeführte Material, so schalten nächst den unstreitig erst dem tieferen Mittelalter entstammenden und dem auf dem linken Tigrisufer und der Tigrisinsel Ǧezîret-ibn-Omar gelegenen Denkmälern das den letzteren näherstehende Mâr Tahmazgerd[2], der Ostbau der Zitadelle von Dijârbekr[3], dessen christlicher Ursprung noch keineswegs erwiesen ist, und das für die hier zu führende Untersuchung von W. Hinrichs nicht genügend beschriebene Mâr Ibrahîm[4] von vornherein aus. Der Rest der Monumente zerfällt unter dem angedeuteten Gesichtspunkt in drei sich scharf voneinander abhebende Gruppen.

Zunächst tritt sehr häufig ein Bauschema auf, welches den Altarraum als eine in sich geschlossene Kammer von dem Gemeinderaum streng absondert und in ihn sich nur durch eine in der Abschlußwand liegende Türe öffnen läßt. Unmittelbar gehören hierher die beiden Rechteckkirchen des Gabrielklosters („Der el-ʿAmr“)[5], Mâr Ibrahîm und Mâr Ubil[6], Mâr Malkâ[7], Mâr Jaʿqûb in Ṣalâḥ[8] und Surp Hagop (Ǧindeirmene)[9]. Ferner dürfte hierher aber auch die Marienkirche von Dijârbekr[10] zu stellen sein, soferne die heutige allem Anscheine nach aus dem in der fraglichen Weise behandelten (Haupt)-sanktuarium eines einstigen mächtigen Zentralbaues hervorgegangen ist. Entsprechend möchte ich dann schließlich den Ostteil der Südkirche von Mâr Jaʿqûb in Niṣîbîn[11] beurteilen, d. h. in ihm das einst durch die beiden alten weitvorspringenden Pfeilerwände gegen den Gemeinderaum, wenigstens an-

---

1 *Surp Hagop (Djindeirmene), eine Klosterruine der Kommagene, Repertorium für Kunstwissenschaft* XXXV S. 483—508.
2 *Churches* S. 44 [100] Abb. 35.
3 *Amida* S. 173 Abb. 22, *Churches* S. 37 [93] Abb. 30.
4 Vgl. *Churches* S. 49 [105]f.
5 *Amida* S. 232 Abb. 154, Preußer Taf. 42, *Churches* S. 9 [65] Abb. 5.
6 *Churches* S. 12 [68] Abb. 9.
7 *Churches* S. 14 [7] Abb. 10.
8 *Amida* S. 236 Abb. 159, Preußer Taf. 44, *Churches* S. 15 [71] Abb. 11.
9 *Amida* S. 266 Abb. 210, Guyer S. 485 Abb. 1.
10 *Amida* S. 192 Abb. 110.
11 Preußer Taf. 49, *Churches* S. 40 [97] Abb. 33.

nähernd, abgeschlossen gewesene (Haupt)sanktuarium eines größeren Baues erblicken. Was in der byzantinischen Kirche durch den Fremdkörper der Ikonostase erst geschaffen wird, die denkbar klarste Sonderung von Altar- und Gemeinderaum, ist hier schon in der architektonischen Anlage von vornherein organisch gegeben. Der Abschluß des *profanum vulgus* der andächtigen Laien von dem Allerheiligsten, der Vollzugsstätte der „schauervollen" eucharistischen Geheimnisse, ist also noch radikaler als auf dem späteren griechischen Boden.

Aber genau ebenso stark vertreten ist ein gerade entgegengesetztes Schema, das einen Abschluß des Altarraumes vom Gemeinderaum überhaupt nicht kennt. Es liegt unmittelbar in den beiden Kirchen von Mâr Augên [1], in der allein alten Nordkirche von Mâr Philoxenos zu Midjât [2] und Mâr Sâβâ („Sovo") zu Ḥâḥ [3], in Dêr ez-Za'ferân [4], der Basilika [5] und der Marienkirche („al-'Adhrâ") von Majâfârqîn [6] vor. Ursprünglich gehörte zu seinen Vertreterinnen ferner noch die Marienkirche („al-'Adhrâ") von Ḥâḥ [7], deren einst weit nach dem quergestellten Naos zu sich öffnende wundervolle Apsis heute durch eine steinerne Wand mit Türe verschlossen ist, wie sie in Bethlehem die Geburtsbasilika entstellt. Der nordmesopotamische Kirchenbau steht da durchaus mit der altchristlich-hellenistischen Basilika der Küstenländer des Mittelmeergebietes auf gleicher Linie. Nichts deutet auch nur im entferntesten in die Richtung, in welcher das Schema I liegt. Es müßte offenbar als eine ganz unbegreifliche Verirrung gebrandmarkt werden, wollte man ernsthaft daran festhalten, Kultbauten, die sich an dem für ihre kultische Zweckbestimmung entscheidendsten Punkte so diametral gegensätzlich zueinander verhalten wie diejenigen dieser beiden Gruppen,

---

[1] *Amida* S. 227 Abb. 143.
[2] *Amida* S. 256 Abb. 196, *Churches* S. 24 [80] Abb. 22.
[3] *Amida* S. 251 Abb. 187.
[4] Preußer Taf. 62.
[5] *Churches* S. 30 [86] Abb. 26.
[6] *Churches* S. 32 [88] Abb. 28.
[7] *Amida* S. 260 Abb. 204, *Churches* S. 25 [81] Abb. 23.

als wesentlich gleichaltrige Glieder einer einheitlichen Denkmälerschicht zu behandeln.

Die dritte Gruppe ist mindestens vorerst ungleich weniger zahlreich. Ein Abschluß des Altarraumes vom Gemeinderaum ist bei ihr zwar vorhanden, aber er wird nur durch eine Säulenstellung gebildet, die einen Architrav trägt und deren Interkolumnien bis auf das als Eingang dienende mittlere durch Brüstungsplatten nach Art frühchristlicher Cancelli verschlossen sind. Auf die Möglichkeit einer vollständigen Schließung des Allerheiligsten für das Laienauge ist natürlich auch sie berechnet. Aber verwirklicht wird diese Schließung nur mit Hilfe zurückziehbarer Vorhänge. Wir haben es mit einer Entwicklungsform des Templons zu tun, die hinter der Ikonostase und vollends erst recht hinter dem Mauerverschluß des nordmesopotamischen Schemas I an Dichtigkeit noch weit zurücksteht und die zeitweilig auch in Rom verbreitet war[1]. Als sichere Beispiele der Sache kommen Mâr Azîzaël in Kefr Zeh[2] und Mâr Kyriakos in Arnâs[3] in Betracht. Man wird aber kaum fehlgehen, wenn man eine gleiche Art des Abschlusses auch für Mâr Jûḥannâ[4] unterstellt, wo die Beschreibung Miss Bells[5] leider an Deutlichkeit zu wünschen übrig läßt.

Es springt in die Augen, daß der Sanktuariumsverschluß durch das bloße Säulen-Templon eine Mittelstufe der Schema I und Schema II miteinander verbindenden Entwicklung darstellt. Ist das Säulen-Templon — natürlich nur auf dem innermesopotamischen Boden und ohne jedes Praejudiz für

[1] Ich erinnere an S. Maria in Cosmedin (Abbildung z. B. bei de Waal *Roma Sacra. Die ewige Stadt in ihren christlichen Denkmälern u. Erinnerungen aus alter u. neuer Zeit.* München [1905] S. 293) und an die alte Peterskirche (vgl. das Fresko der konstantinischen Schenkung von Raffaello dal Colle in der Stanza di Constantino des Vatikan).

[2] *Amida* S. 243 Abb. 174 bezw. S. 244 Abb. 176; *Churches* S. 19 [75] Abb. 15 bezw. Taf. V 1, VI 1.

[3] *Amida* S. 249 Abb. 183 bezw. S. 250 Abb. 185 und Taf. XXII 3; *Churches* S. 22 [78] Abb. 20 bezw. Taf. VI 2.

[4] *Amida* S. 230 Abb. 149.

[5] A. a. O.: „*The sanctuary is raised above the nave and separated from it by a screen.*“

die historischen Vorbedingungen seines anderweitigen Vorkommens — als Abschwächung der Frontwand eines vollständig geschlossenen und der vollständig offene Altarraum als das Endglied der Entwicklung zu betrachten? Oder führt diese umgekehrt über das nur durch das Säulen-Templon abgeschlossene von dem völlig offenen zu dem als streng gesonderte Kammer behandelten Allerheiligsten? Zu der ersteren Annahme würde es passen, daß der für eine verhältnismäßige Spätdatierung der nordmesopotamischen Kirchen plaidierende Guyer[1] die nach ihm möglicherweise im Anfang des 6. Jahrhunderts entststandene Hauptkirche des Gabrielklosters für „das früheste aller" erhaltenen sakralen Bauwerke des Ṭûr ʿAβdîn zu halten geneigt ist und andererseits Miss Bell bei analoger Bewertung der Hauptkirche des Gabrielklosters Dêr-ez-Zaʿferân nachdrücklich als besonders spät bezeichnet[2].

Ich verzichte fürs erste auf eine unmittelbar liturgiegeschichtliche Würdigung der beiden Eventualitäten und höre nur das Zeugnis der Monumente selbst. Vor allem ist festzustellen, daß, worauf ich schon in meiner eingangs berührten Besprechung[3] hinwies, die erhaltene Hauptkirche des Gabrielklosters keinesfalls mit dem i. J. 823 *Gr.* (= 511/12 n. Chr.) angeblich auf Kosten des byzantinischen Kaisers Anastasios erstellten Bau identisch sein kann, mit dem Guyer[4] und Miss Bell[5] sie identifizieren möchten. Von jenem Baue liegt in einer durch die Berliner Hs. *Sachau 221*[6] und eine Hs. des British Museum[7] erhaltenen und anscheinend bald nach 798 n. Chr. entstandenen Triologie legendarischer Texte über die Ge-

[1] S. 499.
[2] *Churches* S. 10 [66] bezw. S. 40 [96] und 43 [99].
[3] S. 163.
[4] S. 499.
[5] *Amida* S. 232; *Churches* S. 10 [66].
[6] Vgl. Sachau *Verzeichnis der syrischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*. Berlin 1899. S. 577—590, wo S. 584—587 eine dankenswert eingehende Inhaltsangabe der Texte über das Gabrielkloster geboten wird.
[7] Vgl. Wright *Catalogue of the syriac manuscripts in the British Museum acquired since the year 1838*. S. 1140. Ich entnehme diese Stelle aus Sachau S. 584, da mir der Wrightsche Katalog selbst im Augenblick nicht zugänglich ist.

schichte des Gabrielklosters eine Beschreibung vor, auf die Guyer durch mich aufmerksam gemacht wurde und von der durch Vermittlung von Pognon[1] letzten Grundes auch Miß Bell bei ihrer Datierung auf *„about the year 500“* abhängig sein wird. Jene Beschreibung enthält manches, was durchaus den Stempel fabuloser Ausschmückung und Übertreibung an der Stirne trägt. Aber die sehr klaren und bestimmten Angaben, welche ihren ganz nüchternen Kern bilden, machen einen durchaus vertrauenerweckenden Eindruck. Ich bin in der angenehmen Lage, die entscheidenden Stellen nach einer Abschrift zitieren zu können, die der frühere Herausgeber dieser Zeitschrift Herr Dr. F. Cöln, jetzt an der Catholic University zu Washington, vor Jahren für mich zu fertigen die Güte hatte. Gleich zu Anfang[2] werden die folgenden Maße mitgeteilt: ܘܒܢܗ ܠܗܝܟܠܐ ܪܒܐ. ܘܐܘܪܟܗ ܐܝܬܘܗܝ، ܬܠܬܝܢ ܘܫܒܥ ܐܡܝ̈ܢ. ܘܦܬܝܗ ܥܣܪܝܢ ܘܚܡܫܐ ܐܡܝ̈ܢ. ܘܪܘܡܗ ܥܣܪܝܢ ܘܚܡܫܐ ܐܡܝ̈ܢ. „Und er baute den großen Tempel, und seine Länge beträgt 37 Ellen und seine Breite 25 Ellen und seine Höhe 25 Ellen.“ Damit vergleiche man nun die Verhältnisse des heute bestehenden Heiligtums. Während bei dem Baue des frühen 6. Jahrhunderts Länge und Breite rund im Verhältnis von 3 zu 2 standen, übertrifft jetzt die Länge nur wenig die Breite. Ja nach Abzug des Narthex bleibt ein nicht mehr strenges Quadrat, das sogar bereits um ein weniges breiter als lang ist. Eine genauere Konfrontierung der mitgeteilten Maße mit denjenigen, die sich aus Preußers Aufnahme ergeben, ist ja wohl im allgemeinen deshalb nicht angängig, weil wir den Umfang der von dem syrischen Hagiographen der Wende des 8. und 9. Jahrhunderts zugrunde gelegten „Elle“ nicht kennen. Aber das ist sodann doch wieder evident, daß die von ihm gemachte Höhenangabe im schreiendsten Widerspruch zu der von Preußer[3] festgestellten Tatsache steht, daß das Tonnengewölbe, welches den quergestellten Naos überspannt, „im Scheitel eine Höhe von“ nur „bald 9 m.“. „er-

[1] *Incriptions de la Syrie et de la Mésopotamie* S. 39.
[2] Berliner Hs. Bl. 79v°.
[3] S. 31.

reicht". Nicht minder bedeutsam ist eine spätere sich auf die Lage des „Anastasios"-Baues im Gesamtrahmen der Klosteranlage und auf seinen Grundriß beziehende Notiz[1]. Sie lautet: ܘܗܢܐ [ܗܢܐ] ܗܝܟܠܐ ܒܡܨܥܬܗ ܕܥܘܡܪܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܘܣܡܗ ܠܗ ܐܣܛܘܢܐ ܒܓܒܬܐ ܕܓܪܒܝܐ ܘܡܥܪܒܐ ܘܬܝܡܢܐ. „Und dieser Tempel liegt in der Mitte des Klosters, und er setzte ihm Säulen auf der Nord- und West- und Südseite." Dem gegenüber ist zu konstatieren, daß die heutige Hauptkirche am einen Ende der ganzen klösterlichen Anlage sich erhebt und Säulenstellungen auf keiner Seite aufweist[2]. Da sodann die für den Bau des 6. Jahrhunderts bezeugten natürlich nicht die Kirche außen auf drei Seiten nach Art eines antiken Peripteros umgaben, sondern in ihrem Inneren zu suchen sind, so ergibt sich für dieses eine Grundrißentwicklung von der Art derjenigen der Marienkirche in Majâfârqîn oder der durch van Millingen[3] als *ambulatory-churches* bezeichneten konstantinopolitanischen Bauten Andreas ἐν Κρίσει[4], Panachrantos[5] und Pammakaristos[6]. Wie weit das von der erhaltenen Quertonnenkirche abliegt, braucht nicht näher ausgeführt zu werden. Und schließlich mag die dem Baue von 511/12 nachgerühmte Prachtentfaltung noch so sehr in das Gebiet legendarischer Ausmalung gehören, so wäre eben selbst eine Legendenbildung in dieser Richtung ausgehend von einem bis zum Fehlen jeder, selbst der einfachsten Profilierung schmucklosen Gebäude[7], wie es die heutige Kirche ist,

[1] Berliner Hs. Bl. 80v°.

[2] Eine nur durch den Mangel einer unmittelbaren Kenntnis des Textes verständlich werdende Falschdeutung der Angabe über die drei Säulenstellungen ist es, wenn Miss Bell *Amida* S. 232 nach Pognon mit Bezug auf die Pfeilerhalle des Narthex (vgl. dort S. 233 Abb. 155) von „*a similar gallery*" redet, die nach der Biographie „*of St. Gabriel*" „*once ran round the other three sides of the atrium.*" Immerhin muß sie selbst von ihr zugeben: „*but of this there is now no trace.*"

[3] *Byzantine Churches in Constantinople. Their history and architecture.* London 1912. S. 7f., 117.

[4] Vgl. van Millingen S. 118 Abb. 36.

[5] Vgl. a. a. O. S. 136 Abb. 135.

[6] Vgl. a. a. O. S. 152 Abb. 47.

[7] Über diesen hervorstechenden Charakterzug des erhaltenen Baues Preußer S. 31. Vgl. auch die Innenaufnahmen bei ihm Taf. 43 und *Churches* III 1.

schlechterdings undenkbar. Davon, daß gerade für die völlig geschlossene Sanktuariumskammer an der Hauptkirche des Gabrielklosters eine besonders alte Zeugin vorliege, kann also nicht die Rede sein[1].

Daß umgekehrt der offene Altarraum in Dêr-ez-Zaʿferân bei einem besonders späten Baue begegne, ist von vornherein mindestens unerwiesen. Denn das Urteil der englischen Dame beruht hier auf nichts anderem als einem ziemlich vagen Eindruck, dessen wohl rein stilkritische Begründung jeder sorgfältigen Durcharbeitung entbehrt. Die äußerste Vorsicht scheint aber hier um so mehr geboten zu sein, weil eine richtige Beurteilung des ungemein reichen plastischen Ziergliederbestandes, auf die alles ankäme, durch den nach Preußers Feststellung[2] darüberliegenden dicken Kalkverputz naturgemäß im höchsten Grade erschwert wird.

Positiv auf ein höheres Alter der Kirchen des zweiten gegenüber denjenigen des ersten Schemas weist dagegen der Befund der Marienkirche von Ḥâḥ hin, wo der ursprünglich offene Altarraum der säulenumgebenen Apsis nachträglich in eine geschlossene Sanktuariumskammer verwandelt wurde. In gleichem Sinne kommen sodann vor allem auch Mâr Azîzaël in Kefr Zeh und Mâr Kyriakos in Arnâs in Betracht. Denn ihr Säulen-Templon ist gleichfalls erst der später hinzugefügte Abschluß eines von Hause aus nach dem Gemeinderaum zu vollständig offen gewesenen Allerheiligsten. Für Mâr Azîzaël wurde dies von Miss Bell[3] richtig erkannt. In Mâr Kyriakos berichtet eine Inschrift des 8. Jahrhunderts ausdrücklich von der damals erfolgten selbständigen Erstellung, d. h. aber nach der Natur der Dinge von der sekundären Hinzufügung eines Templons[4]. Daß mit demselben das heute bestehende mit

[1] Nach sorgsamem nochmaligem Durchdenken aller in Betracht kommenden Momente glaube ich heute trotz des Mosaiks im Hauptsanktuarium selbst mit der bei Besprechung von Preußer und *Churches* S. 163 noch offen gelassenen Möglichkeit, daß wenigstens der Ostteil der heutigen Kirche von dem Baue des beginnenden 6. Jahrhs. herrühre, nicht mehr rechnen zu dürfen.

[2] S. 51.

[3] *Amida* S. 246.

[4] Vgl. Pognon a. a. O. S. 96, *Amida* S. 249, *Churches* S. 23 [79]. Der Text der Inschrift selbst führt auf das J. 760/61 n. Chr., was Pognon für einen Fehler statt 754/55 hält.

seinen Stalaktiten und geometrischen Ornamenten identisch sei, wird man allerdings mit Guyer[1] gegen Strzygowski[2] abzulehnen haben, vor allem weil die Inschrift nach Maßgabe der Lage, in welcher die sie tragenden Blöcke sich befinden, kaum ihre ursprüngliche Stelle einnehmen kann[3]. Es wird sich bei dem heutigen Templon um eine spätere, wenn auch schwerlich um eine, wie Guyer will, erst aus dem 14. Jahrhundert stammende Restauration des um die Mitte des 8. Jahrhunderts errichteten handeln. Das verschlägt indessen für die Entscheidung der hier zur Diskussion stehenden Frage nichts. Was in jedem Falle feststeht, ist das Folgende. Man hat späterhin — naturgemäß unter der Einwirkung veränderter liturgischer Verhältnisse — das Bedürfnis gefühlt, ursprünglich nach dem Gemeinderaum zu weit offen liegenden Altarräumen nordmesopotamischer Kirchen einen Verschluß zu geben, der es gestattete, den Altar dem Blick der Laienwelt gänzlich zu entziehen. Bei Befriedigung dieses Bedürfnisses hat man sich um die Mitte des 8. Jahrhunderts der Form des Säulen-Templons bedient. Daraus ist der Schluß zu ziehen, daß Kirchenbauten, welche von vornherein die dem offenen Altarraum noch ferner stehende Form des von einer bloßen Türe durchbrochenen Wandabschlusses einer eigentlichen Sanktuariumskammer aufweisen oder aufwiesen, nicht vor der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts angesetzt werden können. Keine Instanz gegen diesen Schluß bedeutet es natürlich, daß gelegentlich, wie eben Mâr Kyriakos in Arnâs bezeugt, ein einmal geschaffenes Säulen-Templon auch in noch späterer, im allgemeinen, wie ich annehme, durch die vollständig geschlossene Sanktuariumskammer beherrschten Zeit in seiner alten Gestalt restauriert wurde. Wohl aber stimmt es zu dem gewonnenen Ergebnis, daß Surp Hagop mindestens in seiner endgültigen baulichen Erscheinung, wie Guyer[4] im Anschluß an Moritz[5] unumstößlich dargetan hat, inschriftlich auf die

[1] S. 500. [2] *Amida* S. 269 f.

[3] Vgl. *Amida* Taf. XXII 3. Die Schriftzeilen laufen vertikal statt horizontal!

[4] S. 493.

[5] *Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen* 1898. I. S. 131 ff.

Zeit des jakobitischen Patriarchen Dionysios von Tellmaḥrê (818—845 n. Chr.) datiert ist. Es stimmt ferner dazu, daß der rund um 800 n. Chr. schreibende Hagiograph von dem „Anastasios"-Bau im Gabrielkloster noch in der Gegenwart redet, denselben also, wenn auch in einer nach wiederholter Verwüstung mehrfach restaurierten Gestalt und ohne die ihm angedichtete ursprüngliche Zauberpracht des Inneren noch selbst gesehen, d. h. die heutige Hauptkirche des Klosters noch nicht gekannt zu haben scheint. Auch mit dem abgeschlossenen Sanktuarium eines mächtigen Zentralbaues, aus dem ich mir die Marienkirche von Dijârbekr hervorgegangen denke, würde man ohne weiteres tief über die Entstehungszeit des älteren Templons von Arnâs herabgeführt werden, falls jener Zentralbau, wofür manches zu sprechen scheint, letzten Endes mit der anscheinend erstmals unter Heraklios i. J. 940 (*Gr.* = 628/29 n. Chr.) neugebauten alten Kathedrale von Amida sollte zu identifizieren sein. Denn die Schaffung eines vom Gemeinderaum völlig getrennten Sanktuariums dürfte dann hier doch wohl nur mit einem weiteren Neubau in Verbindung gebracht werden, der nach einer im Juli 843 n. Chr. erfolgten vollständigen Zerstörung des in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts nur restaurierten Herakliosbaues auf Kosten des vornehmen Christen Paqrat durchgeführt wurde[1]. Höchstens ein Herabrücken von Mâr Ja'qûb in Niṣîbîn bis in so späte Zeit könnte begründeten Bedenken begegnen. Aber da hier der Abschluß des Sanktuariums doch weitaus kein ganz so strenger gewesen wäre wie im Gabrielkloster, in Mâr Ibrahîm und Mâr Ubil, in Mâr Malkâ und in Mâr Ja'qûb zu Ṣalâḥ, so könnte die Gruftkirche des Bekennerbischofs von Nisibis immerhin beträchtlich, d. h. sogar um Jahrhunderte älter gewesen sein als jene Bauten[2].

[1] Dieser Neubau wird von Bar-'Eβrâjâ *Chronicon Ecclesiasticum ed.* Abbeloos-Lamy I S. 383 f. bezeugt. Vgl. dazu und bezüglich der gesamten Baugeschichte der „großen Kirche" von Amida meine Strzygowski zur Verfügung gestellte Sammlung der einschlägigen Nachrichten syrischer Quellen *Amida* S. 166.

[2] Dazu stimmt die unverkennbare stilistische Verwandtschaft ihrer plastischen Zierglieder mit denjenigen von Dêr-ez-Za'ferân.

Eine zweite wieder von dem monumentalen Befund allein ausgehende Erwägung führt gleichfalls zu der Erkenntnis, daß die Anlagen mit vollständig geschlossenem (Haupt)sanktuarium nicht die älteste, sondern die jüngste Schicht der zur Erörterung stehenden Denkmälerwelt darstellen. Ich habe oben ein Eingehen auf die Rolle, welche das dreigliedrige Bema in dieser Welt spielt, vorerst zurückgestellt. Nunmehr muß auch ihr näher getreten werden, wobei von vornherein natürlich daran festzuhalten ist, daß das dreigliedrige Bema dem seitliche Nebenräume entbehrenden einfachen Altarraume mit oder ohne Apsis gegenüber die entwicklungsgeschichtlich jüngere Erscheinung bildet. Nun ergibt sich, daß die geschlossene Sanktuariumskammer nur zwischen entsprechenden Seitenkammern, d. h. im Rahmen eines streng durchgeführten dreigliedrigen Bemas aufzutreten scheint. Bei der Hauptkirche und der nach Miss Bell noch erheblich jüngeren Marienkirche des Gabrielklosters, bei Mâr Ibrahîm und Mâr Ubil, Mâr Malkâ und Mâr Ja'qûb in Ṣalâḥ sind die Pastophorien unmittelbar gegeben. Bei Surp Hagop hat Guyer[1] ihr früheres Vorhandensein zweifellos mit Recht erschlossen. Daß sie das Sanktuarium flankierten, auf das ich den Ostteil der Südkirche von Mâr Ja'qub in Niṣîbîn zurückführe, gewährleisten die hier paarweise nach der Nordkirche zu sich öffnenden bezw. gegenüber nach Süden jetzt vermauerten Durchgänge. Auch bei der Marienkirche von Dijârbekr dürften eine noch vorhandene Nord- und eine ihr entsprechende trotz einer vollständigen Vermauerung in sicheren Spuren konstatierbare Südtüre[2] ursprünglich in die Außenräume eines regulären dreigliedrigen Bemas geführt haben. Dem gegenüber liegen solche zu beiden Seiten eines mindestens ursprünglich offenen Altarraumes nur bei den Marienkirchen von Majâfârqîn und Ḥâḥ tatsächlich vor. Auch in Dêr-ez-Za'ferân mögen sie von Hause aus bestanden haben, obgleich die heutigen Seitenräume der Apsis hier stark unregelmäßig sind. Dagegen werden bei der Basilika

[1] S. 489f.

[2] Vgl. über diese beiden Türen *Amida* S. 194.

von Majâfârqîn Pastophorien durch Miss Bell[1] ausdrücklich ausgeschlossen. Bei der Nordkirche von Mâr Philoxenos in Midjât scheint jeder Nebenraum des Altarraumes ursprünglich gefehlt zu haben. In Mâr Jûḥannâ weist dieser nur auf einer Seite eine kleine Nische und ein mit einer solchen ausgestattetes minimales Nebenkämmerchen auf. In Mar Azîzaël sind seitliche bezw. rückwärtige Annexe der Apsis gleichfalls nur auf einer Seite zugänglich. Beiderseitige, aber durchaus unregelmäßige Nebenräume der Apsis sind bei Mâr Sâβâ in Ḥâḥ und bei Mâr Kyriakos in Arnâs zu konstatieren[2]. Um ein wirkliches dreigliedgriges Bema im technischen Sinne handelt es sich hier jedenfalls nirgends. Es stellt sich so der vielsagende Gegensatz heraus, daß die für den fortgeschrittenen orientalischen Kirchenbau wohl am meisten charakteristische Erscheinung bei den Anlagen mit geschlossenem (Haupt)-sanktuarium bereits ausnahmslos, bei denjenigen mit tatsächlich oder doch ursprünglich offenem Altarraume erst ganz ausnahmsweise sich findet.

Das Zeugnis der Liturgiegeschichte bestätigt vollends in unanfechtbarster Weise, was schon eine sorgfältige Betrachtung und Vergleichung der Monumente selbst lehrt. Was liturgiegeschichtlich hinter dem Gegensatz des offenen und des, wie auch immer, abgeschlossenen Altarraumes steht, ist derjenige des altchristlichen eucharistischen Gemeindegottesdienstes und der zu ihrer Vollreife gelangten orientalischen Meßliturgie. Aus dem Hintergrunde der noch in ihrer ganzen Breite weit sich öffnenden Apsis soll das Predigtwort des vor seinem Thronstuhle stehenden bischöflichen Redners an das Ohr der Gemeinde dringen. Von dort schreitet er zum Altare vor, um weithin sichtbar und mit weithinschallender Stimme

[1] *Churches* S. 31 [87]. — Allerdings könnten die Südtüre der Apsis und die Osttüre des südlichen Seitenschiffes den Gedanken nahe legen, daß solche doch ehemals vorhanden gewesen und nur vollständig zerstört seien.

[2] Im ersten Falle ist ein dann rückwärts hinter der Apsis umgreifender Nebenraum unmittelbar nur auf der linken Seite erhalten. Daß einer auch rechts einmal vorhanden war, scheint eine Türe zu verbürgen, die dort entsprechend der in den linken und rückwärtigen Nebenraum führenden sich öffnet.

über Brot und Wein das eucharistische Weihegebet zu sprechen, das Gott für die Wunder der Schöpfung und die Gnaden der Erlösung begeisterten Dank zollend gleichzeitig durch seine Rekapitulation der großen Heilstatsachen eine neue Belehrung der Hörer wird. Alle getauften Anwesenden lädt der unverhüllt vor oder im Vordergrund der Apsis stehende Altartisch ein, auch wirkliche Teilnehmer der sakramentalen Mahlzeit zu werden, herzutretend das Brot des Lebens, das Unterpfand der Auferstehung, zu empfangen und aus dem Kelche des Heils zu trinken. Eine zunehmende Entfaltung rituellen Glanzes mag wohl schon eindrucksvoll die ursprünglich so einfachen und dem praktischen Bedürfnis entspringenden Vorgänge am Altare umgeben. Aber auch sie, ja gerade sie hat Sinn und Berechtigung zunächst nur, wenn sie von aller Augen verfolgt werden kann. In dem verschlossenen oder verschließbaren Sanktuariumsraume ist die Stimme des Predigers verstummt, das Gebet des Zelebranten wesentlich zu einer leise geführten geheimnisvollen Zwiesprache mit der Gottheit geworden, während deren draußen im Naos der Diakon als Vorbeter der Gemeinde fungiert. Statt des Wortes predigt die Handlung. Teils vor dem Verschluß des Allerheiligsten sich abspielend, teils durch eine Öffnung desselben dem Auge des Laien sichtbar gemacht, ist, was früher den praktischen Zwecken der Vorbereitung oder prunkvoller Ausgestaltung des heiligen Mahles diente, zu einem komplizierten Zeremoniell erstarrt, das ein seinen geringfügigsten Einzelheiten beigemessener tiefsinniger Wert sich Selbstzweck werden läßt. Ein Erkalten des alten praktisch-religiösen Eifers läßt im Gefühle alltäglicher Sündhaftigkeit die Gemeindemitglieder immer seltener und immer weniger zahlreich zum tatsächlichen Genusse des „Heiligen“ herzutreten, das nur „den Heiligen“ bereitet ist. Dafür leitet ein kunstvolles theologisches System rememorativer Deutung sie an, in dem Geschauten und Gehörten den Gesamtverlauf der göttlichen Heilsökonomie zu erleben. Die mit Lehrverkündigung und Wortgottesdienst verbundene eucharistische Opfermahlzeit der Christus-Mysten ist zum mystischen Drama geworden, das an

der Frontwand des dreigliedrigen Bemas nicht umsonst von der antiken Bühne den Hintergrund für seine mehr oder weniger an die Evolutionen eines tragischen Chores gemahnenden Umzüge borgt[1].

In welcher Richtung hier die liturgiegeschichtliche Entwickelung verlaufen ist, darüber kann selbstverständlich keinen Augenblick ein Zweifel bestehen. Dem offenen Altarraum entspricht eine frühere, der geschlossenen Sanktuariumskammer eine spätere Stufe derselben. Das würde für Nordmesopotamien, so gut als für irgendeinen anderen Teil des christlichen Ostens gelten, auch wenn es an einer ausdrücklichen Bezeugung dieses Verhältnisses fehlen sollte. Aber es fehlt sogar an einer solchen keineswegs.

Auf der einen Seite spielt im Zeremoniell der späteren nestorianischen Messe, die am treuesten das Gepräge altmesopotamischer Eigenart dauernd festgehalten hat, und in dessen rememorativer Deutung der mit dem Terminus *qankê* (ܩܢܟ̈ܐ, „Schranken") bezeichnete Sanktuariumsverschluß[2] eine geradezu zentrale Rolle. Es genügt diesbezüglich auf die gemeinhin einem Metropoliten Georgios von Arbela (um 945—987) zugeschriebene große Erklärung des nestorianischen Kultus zu verweisen[3]. Auf der anderen Seite ist dem

[1] Über den Zusammenhang der Abschlußwand des dreigliedrigen Bemas mit der antiken Bühnenwand vgl. in meiner Besprechung von Preußer und *Churches* S. 161, bezw. die dort angeführten Äußerungen von K. Holl und Strzygowski zur Frage. Ich verweise noch auf die dem betreffenden Aufsatze des ersteren von Bishop bei Connolly *The Liturgical Homilies of Narsai* S. 91 Anmk. 2 gespendete Anerkennung.

[2] Einen solchen bezeichnet das bei (Ps.-)Georgios von Arbela immer mit Pluralpunkten geschriebene Wort zweifellos. Bei Brockelmann *Lexicon Syriacum.* Berlin 1895. S. 328 liest man allerdings noch: „ܩܢܟܐ *pl.* ܩܢܟ̈ܐ χόγχη *textum fornicatum arae.*" Aber das unmittelbar nachher angeführte „ܩܢܟܠܐ *et* ܩܦܢܟܠܐ *ostiarius, janitor (ecclesiae)*" ist in dieser Bedeutung nur verständlich, wenn das Wort, von dem es abgeleitet ist, den Verschluß eines Raumes bezeichnet. Wer ܩܦܢܟܠܐ schrieb, muß allerdings wohl irgendwie an χόγχη gedacht haben. Aber das vorherrschende und vor allem im Stammwort allein belegte Pᵉtâḥâ weist doch vielmehr, so merkwürdig die Kürzung ist, auf einen durch griechisches κάγκελλος vermittelten Zusammenhang mit lateinischem *cancellus* hin.

[3] *Anonymi auctoris Expositio officiorum ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta. Edidit* R. H. Connolly O. S. D. (*CSCO. Scriptores Syri. Series secunda.*

nestorianischen Dichter-Theologen Narsai (gest. 502) in seinen der Liturgieerklärung gewidmeten Dichtungen[1] jede Art irgendeiner Verhüllung des Altares und der Vorgänge an ihm noch vollständig unbekannt. Einer der gelehrtesten und feinsinnigsten lebenden Liturgiehistoriker, E. Bishop, hat in einem Exkurs über *Ritual splendour*, den er zu der englischen Übersetzung jener Dichtungen beisteuerte[2], nachdrücklich diese Tatsache ans Licht gestellt. Es ist ein Ritus, wie er zu Edessa und Nisibis während der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts geübt wurde, was die nordmesopotamischen Kirchenbauten mit offenem Altarraume voraussetzen, ein mit den endgiltigen mittelalterlichen Formen des nestorianischen übereinstimmender, was bei den Säulen-Templa von Kefr Zeh und Arnâs und vollends bei den in der Mitte eines regulären dreigliedrigen Bemas liegenden Hauptsanktuarien in Gestalt einer geschlossenen Kammer zu unterstellen ist.

Die Frage ist nur, von welcher Zeit an die von Narsai bezeugte Entwicklungsstufe des mesopotamischen Ritus nachweislich überwunden war, so daß über sie mit einer Datierung der Anlagen mit (ursprünglich) offenem Altarraum nicht herabgegangen werden kann. Der Versuch einer Beantwortung dieser Frage muß von dem Begriff der im syrisch-jakobitischen Ritus das dritte Gebet seiner Anaphorentexte bildenden *oratio veli* (ܨܠܘܬܐ ܕܦܪܣܐ)[3] ausgehen, die als εὐχὴ τοῦ καταπετάσματος (ⲈⲨⲬⲎ ⲚⲦⲈ ⲠⲒⲔⲀⲦⲀⲠⲈⲦⲀⲤⲘⲀ, صلاة الحجاب) an verschiedener Stellen der Meßliturgie auf dem griechisch-syrischen[4] und dem ägyptischen Boden[5] wiederkehrt. Der

Tom. XCI und *XCII*). Vgl. meine Anzeige des ersten Bandes dieser Ausgabe IV S. 151f. der neuen Serie dieser Zeitschrift.

[1] Nr. 17 und 21 bei Mingana *Narsai. Homiliae et carmina Syriace.* Mosul 1905 (I S. 270—298, 341—356). Vgl. Connolly *The Liturgical Homilies of Narsai.* (*Texts and Studies* usw. *edited by* J. Armitage Robinson. *Vol. VIII Nr. 1.*) Cambridge 1909. (Die Übersetzung der beiden Stücke S. 1—32, 46—61).

[2] Connolly *The Liturgical Homilies of Narsai* S. 89 ff.

[3] Vgl. Brightman *Liturgies Eastern and Western* S. 84 Z. 22 bis S. 85 Z. 3.

[4] In der griechischen Jakobusliturgie. Vgl. unten S. 128 Anmk. 3.

[5] Griechischer Text der ägyptischen Basileios- und der Gregoriosliturgie: Renaudot *Liturgiarum Orientalium Collectio.* Frankfurter Neudruck

Name des Gebetes wäre nach der Meßerklärung des späten Jakobiten Dionysios bar Ṣalîβî (gest. 1171)[1] davon abgeleitet, daß bei seinen letzten Worten der Priester die auch „Anaphora" genannte und dem abendländischen Kelchvelum entsprechende Hülle von den auf dem Altare stehenden eucharistischen Elementen abnehme. Aber ein fast um ein halbes Jahrtausend älterer syrischer Theologe weist auf eine andere Spur. Ja'qûβ von Edessa (gest. 708) lehrt in seinem über die Meßliturgie handelnden Briefe an einen Presbyter Thomas, dessen Kenntnis wir Dionysios verdanken[2], daß es sich bei der *oratio veli* um das Gebet handle, ܕܒܗ ܓܠܝܢ ܠܦܬܘܪܐ. ܘܡܘܕܥܝܢ ܕܗܫ ܗܘܐ ܕܬܪ̈ܥܐ ܕܫܡܝܐ ܗܫܝܢ ܡܬܦܬܚܝܢ „mit dem man den (Altar)tisch enthüllt und dadurch zu erkennen gibt, daß jetzt die Pforten des Himmels sich öffnen". Eine Enthüllung des ganzen (Altar)tisches kann nun aber füglich nur durch das Zurückziehen eines Vorhangs erfolgt sein, der ihn bisher den Blicken der Gemeinde entzogen hatte und dem bei seiner Zurückziehung gesprochenen Gebete den Namen gab. Daß es sich in der Tat bei der *oratio veli* ursprünglich um ein Gebet zum Eintritt in den bisher durch einen Vorhang abgeschlossenen Altarraum handelte, bestätigt denn auch unzweideutig die uns erstmals in einem Text aus der Zeit zwischen 688 und 787 kenntlich werdende εὐχὴ τοῦ καταπετάσματος der griechischen Jakobusliturgie in den Sätzen[3]:

1847. I S. 58, 88ff. Koptische Kyrillosliturgie: Brightman a. a. O. S. 158 Z. 11—29. Koptischer Text der beiden anderen Liturgien: Renaudot a. a. O. S. 9 bezw. 25f. Vgl. die unierte Missaleausgabe ⲠⲒⲬⲞⲘ ⲚⲦⲈ ⲦⲈⲔⲔⲖⲎⲤⲒⲀ ⲚⲀⲖⲈⲔⲤⲀⲚⲆⲢⲒⲚⲎ. Kairo 1898. S. ⲣⲓ, Anhang I S. ⲋ, Anhang II S. ⲅ.

[1] Ed. H. Labourt (*CSCO. Scriptores Syri. Series Secunda Tom. XCIII*) S. 46 Z. 15f.: ܡܬܐܡܪܐ ܕܝܢ ܨܠܘܬܐ ܕܥܦܝܐ. ܡܛܠ ܕܒܫܘܠܡܗ ܫܩܠ ܟܗܢܐ ܥܦܝܐ ܠܟܣܝܐ ܐܘܟܝܬ ܐܢܦܘܪܐ ܐܘ ܟܣܝܐ. Übersetzung S. 64 Z. 27ff.: „*Dicitur oratio ‚veli', quia in eius fine sacerdos aufert velum, scilicet anaphoram seu operculum.*"

[2] Erstmals ediert bei Assemani *Bibl. Orientalis* I S. 479—486, darnach Brightmann a. a. O. S. 490—494. Bei Dionysius *ed.* Labourt S. 6—12 (Übersetzung S. 36—40). Die betreffende Stelle hier S. 7 Z. 22ff. (Übersetzung S. 37 Z. 29f.) bezw. Brightman S. 491 Z. 16ff.

[3] J. Cozza-Luzi *Novae Patrum Bibliothecae ab Ang. Card. Maio collectae Tomus decimus.* Rom 1905. II S. 64f. nach dem Rotulus *Vat. Gr. 2282.* Über das Alter dieses Textes vgl. meine und Schermanns Mitteilung *Der älteste Text der griechischen Jakobusliturgie* in der alten Serie dieser Zeitschrift III S. 214—219. Eine wenig abweichende Textgestalt des Gebetes bei Brightman a. a. O. Z. 25—49 Z. 5.

Εὐχαριστοῦμέν σοι κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, ὅτι ἔδωκας ἡμῖν παρρησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ, ἣν ἐνεκαίνισας ἡμῖν ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν διὰ τοῦ καταπετάσματος τῆς σαρκὸς αὐτοῦ· καταξιωθέντες οὖν εἰσελθεῖν εἰς τόπον σκηνώματος δόξης σου ἔσω τε γενέσθαι τοῦ καταπετάσματος καὶ τὰ ἅγια τῶν ἁγίων κατοπτεῦσαι προςπίπτομεν usw. In den mesopotamischen Kirchen mindestens des jakobitischen Ritus — und gerade um solche handelt es sich für uns ausschließlich — waren also schon zur Zeit Jaʿqûβs von Edessa, d. h. in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts die Altarräume für gewöhnlich mit Vorhängen verhüllt. Das setzt aber als herrschende Regel bereits für diese Zeit das zur Befestigung von Sanktuariumsvorhängen dienende Säulen-Templon voraus. Daß Mâr Kyriakos in Arnâs ein solches erst in der Mitte des 8. Jahrhunderts erhielt, widerspricht dem keineswegs. Denn sein gleich dem Schiffe verhältnismäßig sehr schmaler Altarraum konnte ohne Schwierigkeit zunächst durch einen einzigen über seine ganze Breite ausgespannten zurückziehbaren Vorhang verschlossen werden. Tatsächlich wird, wie die Aufnahme Preußers[1] zeigt, noch heute so die Apsis von Dêr-ez-Zaʿferân geschlossen, und dem gleichen System bin ich beispielsweise im jakobitischen Markuskloster zu Jerusalem und in der jakobitischen Pfarrkirche zu Damaskus begegnet. Mochte man sich aber auch in dieser Weise bei schon vorhandenen Gotteshäusern behelfen, Neubauten ohne einen architektonischen Abschluß des Altarraumes waren in der Zeit Jaʿqûβs entschieden bereits undenkbar. Rund die Mitte des 7. Jahrhunderts wird als die gesuchte Zeitgrenze zu gelten haben, unter die sich die ältere Schicht der nordmesopotamischen Kirchenbauten nicht herabrücken läßt.

Soll zum Schluß dieser Untersuchung ein zusammenfassender Überblick über das mutmaßliche Alter der berührten Denkmäler geboten werden, so möchte ich ihn etwa folgendermaßen formulieren:

511/12: „Anastasios"-Bau im Gabrielkloster.

Vor Mitte des 7. Jahrhs.: Basilika und Marienkirche in Majâfârqîn,

[1] Taf. 63. — Vgl. auch *Churches* Taf. XXI 2.

Dêr-ez-Za'ferân, Marienkirche und Mâr Sâβâ in Ḥâḥ, Mâr Augên, Mâr Philoxenos in Midjât, Mâr Azîzaël in Kefr Zeh, Mâr Kyriakos in Arnâs. Möglicherweise auch noch Mâr Jûḥannâ.

Mitte des 8. Jahrhs.: Älteres Templon von Mâr Kyriakos. Etwa gleichalterig das erhaltene von Mâr Azîzaël.

Nach Mitte des 8. Jahrhs.: Mâr Ja'qûb in Ṣalâḥ, Mâr Ibrahîm und Mâr Ubil, Mâr Malkâ. Wohl erheblich älter Mâr Ja'qûb in Niṣîbîn.

Nach cca. 800: Heutige Hauptkirche des Gabrielklosters. Erheblich jünger die dortige Marienkirche.

Zwischen 818 und 845: Surp Hagop in seiner endgiltigen Gestalt.

Bald nach 848: Neubau der „großen Kirche" von Amida auf Kosten Paqrats; aus seinem Sanktuarium vielleicht die Marienkirche in Dijârbekr hervorgegangen.

cca. 12. Jahrh.: Das erhaltene Templon von Mâr Kyriakos.

Eine nähere Datierung der einzelnen Monumente, die an der Hand des liturgiegeschichtlichen Alterskriteriums der Zeit vor spätestens der Mitte des 7. Jahrhunderts zugewiesen werden müssen, wird auf Grund einer sorgfältigen und vorsichtigen stilkritischen Analyse ihres plastischen Ziergliederschatzes zu unternehmen sein. Daneben kommt für die Marienkirche in Majâfârqîn ein Vergleich ihres Grundrisses mit demjenigen verwandter Bauten (Hagia Sophia in Saloniki, Koimesiskirche in Nikaia, Kaṣr ibn Wardân, den *ambulatory churches* in Konstantinopel) in Betracht. Für die erstere dürfte leider mindestens bezüglich einiger Bauten das bislange vorliegende Material von Aufnahmen noch kaum genügen[1]. Was die

[1] Eigentlich befriedigend sind nur die Details aus der Marienkirche in Dijârbekr, Mâr Kyriakos in Arnâs und der Marienkirche in Ḥâḥ *Amida* S. 192 Abb. 110, Taf. XXIIf., S. 260 ff. Abb. 203, 205 ff., aus Mâr Ja'qûb in Ṣalâḥ, Mâr Ja'qûb in Niṣîbîn und Dêr-ez-Za'ferân bei Preußer Taf. 47, 50 ff., 65, aus Mâr Kyriakos in Arnâs, der Basilika und Marienkirche in Majâfârqîn und Mâr Ja'qub in Niṣîbîn *Churches* Taf. VIII, XIIIf., XVI, XVIII, XIX 1 und XXIII 1. Alle übrigen Aufnahmen reichen, so dankenswert sie sind, für ein Studium der minutiösen Einzelheiten, etwa wie Weigand (s. oben S. 113 Anmk. 1) es meisterhaft zu üben weiß, nicht aus. Immerhin wäre es interessant einmal zu hören, was dieser auf Grund der angeführten besten Aufnahmen zu sagen hätte. Mir will scheinen, daß ein Vergleich z. B. von Preußer Taf. VIII (Mâr Ja'qûb in Ṣalâḥ) einer- und Preußer Taf. 65 (Dêr-ez-Za'ferân) bezw. *Churches* XIIf. (Basilika von Majâfârqîn) andererseits doch auch stilkritisch das Hauptergebnis meiner liturgiegeschichtlichen Würdigung der Monumente stark bestätige.

Marienkirche von Majâfârqîn betrifft, so bezweifle ich stark, daß der fragliche Vergleich Miss Bell Recht geben wird, wenn sie den Bau auf Grund eines sehr unsicheren[1] literarischen Zeugnisses erst in das Ende des 6. Jahrhunderts setzt. Wie dem aber auch sei, von d e r Erkenntnis wird jede weitere Beschäftigung mit den nordmesopotamischen Kirchenbauten des ersten Jahrtausends und dem Problem ihres Alters auszugehen haben, daß ein in Bausch und Bogen sei es im Sinne Strzygowskischer Frühdatierung, sei es in demjenigen Herzfeld-Guyerscher Spätdatierung ausgesprochenes Verdikt verfehlt wäre, vielmehr von einer allerdings verhältnismäßig jüngeren eine ältere Schicht von Bauten zu unterscheiden ist, die wesentlich jedenfalls noch der vorislamischen Zeit angehört. Ja man wird sie vielleicht sogar vollständig dieser Zeit zuweisen können. Denn die für sie allenfalls sonst noch offen bleibende Zeit der mohammedanischen Eroberung selbst und deren allernächste Folgezeit war der Entfaltung einer sakralen Bautätigkeit seitens der mesopotamischen Christenheit naturgemäß im höchsten Grade ungünstig, so daß es begreiflich ist, wenn wir eine solche erst wieder seit der Mitte des 8. Jahrhunderts einsetzen sehen.

---

[1] Vgl. in der Besprechung von Preußer und *Churches* S. 163.

DRITTE ABTEILUNG.

A) MITTEILUNGEN.

Katalog christlich-arabischer Handschriften in Jerusalem.

II. Die Handschriften der Kopten.[1]

a) In der Kirche des hl. Georg.

1. — Der ältere Teil des Bandes umfaßt 130 Blr.; denselben sind 16 Ergänzungsblr. vorgebunden und 14 angefügt, von denen die letzten 7 Blr. unbeschrieben sind. 4°. 5 Zln. 24×16. Zstd. gut. Baumwollpapier des älteren Tls.: teils rot, teils gelb. Ebnd., von einem älteren Exemplare abgenommen u. für dieses verwendet: starke Holzdeckel mit schwarzem Lederüberzug, darauf beiderseits alter Silberbelag mit folgenden Darstellungen in getriebener Arbeit: auf dem Vorderdeckel die Auferstehung, in den Ecken die 4 Evangelisten, sitzend, mit Nimbus u. dem Buch auf den Knien; auf dem rückwärtigen Deckel der hl. Georg (oder Theodoros) als Drachentöter zu Pferde, in den Ecken Engelsköpfe mit 2 Flügeln; dazu Silberschnallen. Schr. sehr groß, mit 6 cm weiten Zeilen-Spatien. Als Interpunktion (sehr zahlreich angewendet) sind Kreise mit 2 cm Durchmesser verwendet, die mit Arabesken in Gold u. Farben ausgefüllt sind. Der Text ist durchgehends vokalisiert; die Kapitelzählung in Rot zwischen die Zeilen geschrieben. Abschr. 13. oder 14. Jahrh. Nachschrift von dem Qommoṣ Merkurios, Antonianermönch in Jerusalem.

Markus-Evangelium, arab. Der ursprüngliche Teil enthält 2,5—15,40a; das Übrige ist Nachschrift.

2. — 191 Blr. 4°. 13 Zln. 23×16; 16×11. Ebd. starke Pappe mit braunem Lederüberzug, schadhaft. Schr. sehr kräftig, wenig vokalisiert; Überschriften u. Interpunktion rot. Abschr. Samstag 18. Bâbeh 1471 Mart. (= 1755 n. Chr.).

Prophetien-Lektionar für die große Fastenzeit, arab.

3. — 138 Blr. 4°. 13 Zln. 19½×15; 15×11. Zstd. nicht mehr fest im Einbd. Ebd. mit schwarzem Leder überzogene Pappe. Schr. groß u. kräftig; Überschriften u. Interpunktion rot. Abschr. 14. Ṭûbeh 1437 Mart. = 21. Rabîʿ I 1133 H. (= 1721 n. Chr.) von Eljâs ibn ʿAbd al-Masîḥ in Jerusalem.

Katameros (قطمارس Neutestamentliches Lektionar) für die Zeit vom „1. Tag der Fünfzig“ (Ostern) bis zum letzten Tag des Monats Mesorî, arab.

4. — 365 Blr. Folio. 23 Zln. 28×20; ca. 24×16. Zstd. sehr gut. Ebd. sehr starker Lederbd. Schr. groß u. kräftig schwarz; Überschriften u. Interpunktion rot, mit Kopfzierleisten. Abschr. Dienst. 26. Bâbeh 1469 (sic) Mart. = Ḏû'l-ḥiǧǧa 1165 H. (= 1751 n. Chr.) von dem Priester Ṣalîb al-Miṣrî (aus Kairo).

---

[1] Diese wurden mir angeblich als die einzig vorhandenen im März 1911 vorgelegt.

Katameros für die Feste der Heiligen des ganzen Jahres, kopt.; die Überschriften kopt. u. arab.

5. — 358 Blr. (mit Text). Folio. 13—15 Zln. 30×21; ca. 26×15. Zstd. ziemlich gut. Ebd. mit schwarzem Leder überzogene starke Pappe, mit Pressung; abgenützt. Schr. hoch gezogen; Überschriften u. Interp. rot. Abschr. 1395 Mart. (= 1679 n. Chr.).

Katameros für die Fastenzeit, arab.

6. — 251 Blr. Folio. 22 Zln. 32×23; 23×15. Ebd. weiche Pappe, mit rotem Leder überzogen, abgenützt. Schr. sehr groß, kräftig schwarz; Überschriften u. Interp. rot. Viele reiche Zierleisten. Abschr. Donnerst. 5. Mesorî 1507 Mart. = 22. Ḏû'l-ḥiǧǧa 1206 H. (= 1791 n. Chr.) von Ibrâhîm Isḥâq von Jerusalem.

Katameros für die Pfingstzeit, kopt.; Überschriften kopt. u. arab.

7. — 222 Blr. 4°. 13 Zln. 21×15½; 16×12. Ebd. starkes rotes Leder mit Pressung; z. Z. mit einem Schutzumschlag aus Stoff versehen. Schr. sehr kräftig, wenig vokalisiert. Überschriften u. Interp. rot. Abschr. 15. Jahrh. — Gesch. Gekauft von dem Qommoṣ Barṣûm(â), Diener (der Kirche) des Abû 's-Sêfên (ابو السيفين) in Altkairo, und der Kirche der vier Lebenden Wesen u. des hl. Georg (غرغس) in Jerusalem vermacht i. J. 1483 Mart. = 1181 H. (= 1767 n. Chr.).

Erklärungen zu den evangelischen Perikopen (die nur mit den Anfangs- und Schlußworten zitiert sind) für die Fastenzeit und Osterwoche, arab.

8. — 52 Blr. 4°. 18 Zln. 18×13; 17×11. Zstd. vom Buchbinder stark beschnitten. Ebd. schwarzes gepreßtes Leder über Pappe. Schr. blaß; Überschriften u. Interp. rot. Abschr. J. 1190 (H. = 1776/7). Gesch. Eigentum der Kirche des hl. Michael u. der 4 Lebenden Wesen (Jerusalem).

„Predigten (خطب), die vor dem koptischen Evangelium zu lesen sind", arab., für folgende Tage: erster und folgende Fastensonntage bis Ostern, Fest der Verkündigung, drei Sonntage im Monat Kîhak, Fest des hl. Johannes des Täufers, der Geburt des Herrn, der Taufe Christi, die Feste der Herrin, der Erzengel Michael und Gabriel, des hl. Georg und des hl. Theodoros.

9. — 220 Blr. Folio. 18 Zln. 29½×17; 24×14. Ebd. modern, wobei vorne 6 u. am Ende 4 leere Blr. beigebunden wurden; starkes, rotes Leder mit reicher Pressung. Schr. groß, wenig vokalisiert, schwarz u. rot. Abschr. Dienst. 29. Bašoins 1470 (Mart.) = 13. Šaʿbân 1167 H. (= 1753 n. Chr.) von dem Priester Ṣalib in Jerusalem (vgl. 4.).

Katameros für das ganze Jahr, nach Monaten geordnet, arab.

10. — 253 Blr. 4°. 15 Zln. 23×16; 17×12. Ebd. starkes rotes Leder mit reicher Pressung. Schr. sorgfältig, mit bunten Kopfzierleisten. Abschr. 19. Jahrh.

„Psalmodie“ (Theotokion, Hymnen) kopt. und arab. parallel, mit arab. Überschriften. Titel: ابصلمودية سنوى مباركة.

11. — 177 Blr. 4°. 17 Zln. 20×15; 17×12. Zstd. aus dem Einbd. gelöst. Ebd. starkes, rotes Leder mit reicher Pressung, beschädigt. Schr. sehr sorgfältig, schwarz u. rot; mit Zierleisten. Abschr. Samst. letzt. Mesori 1490 Mart. = 26. Ǧudâmâ II 1188 H. (= 1774 n. Chr.) von dem Priester Ṣalib in Jerusalem. — Gesch. Eigentum der Kirche des hl. Michael ebendort.

„Buch der Anrufungen“ (Versikel und Responsorien) (كتاب طروحات), kopt. mit darauf folgender arab. Übersetzung.

12. — 230 Blr. Folio. 17 Zln. 27×18; 23×14. Zstd. ziemlich gut. Ebd. schwarzes Leder über Pappe mit Pressung, sehr abgenützt. Schr. tiefschwarz, mit hochgezogenem Duktus; Überschriften und Interp. rot. Abschr. Donnerst. 10. Kihak 1405 (?) Mart. (= 1689 [?] n. Chr.).

Synaxar vom Monat Baramhât bis Mesorî, arab.

13. — 160 Blr. 4°. 17 Zln. ca. 21×15; 16×12. Zstd. ziemlich gut, vom Gebrauch vielfach schmutzig und fleckig. Ebd. starkes rotes Leder mit reicher Pressung. Schr. kräftig schwarz; Überschriften rot; viele Zierleisten. Abschr. 1. Baramhât 1471 Mart. = 25. Rabîʿ 1168 H. (= 1753 n. Chr.).

Rituale für die Taufe und die darauf folgenden Zeremonien, kopt. und arab.

14. — 73 Blr. 4°. 14 Zln. kopt., 16 Zln. arab. 20×14; 16×11. Zstd. ziemlich gut, stark fleckig u. beschmutzt. Ebd. Pappe mit schwarzem Lederüberzug. Schr. sehr kräftig, schwarz u. rot. Abschr. Dienst. 24. Barmûdah 1487 Mart. = 15. al-Muḥarram 1185 H. (= 1771 n. Chr.; Bl. 64ᵇ).

Verlobungs- und Trauungsrituale, kopt. u. arab. Paralleltext.

15. — 106 Blr. 4°. 13 Zln. 21×16; 15½×11. Zstd. nicht mehr fest im Einband. Schluß fehlt, viel fleckig u. beschmutzt. Schr. groß u. kräftig, schwarz u. rot. Überschriften z. Tl. in Gold. Abschr. 17. Jahrh.

Ritus „der Lampe für die Kranken“, d. i. der Krankensalbung oder letzten Ölung (صلاة ترتيب القنديل للمرضى), teils kopt., teils arab., unvollst.

16. — 101 Blr. mit Text, denen je 4 unbeschriebene Blr. voraus gehen u. sich anschließen. 4°. 14 Zln. arab., 16 Zl. kopt. 24×17; 17×12. Ebd. starkes rotes Leder mit Pressung. Schr. sehr sorgfältig; Überschrift u. Interp. rot. Abschr. Dienstag 7. Ba'ûneh 1615 Mart. (= 1898 n. Chr. von Fânûs Ḫalil aus dem Ort بنى سويف, Diakon der Kirche von Gethsemane, im Auftrag des Priesters Buṭrus, Oberen des Klosters in Jerusalem.

Rituale für Beerdigungen, teils kopt. (Psalmen und Evangelien, worauf arab. Übersetzung), teils arab. Titel: ما يجب قرااته (sic!) من الفصول على تجنيز الاموات. 1) B. der erwachsenen Männer (Bl. 1ᵇ—8ᵃ); 2) der männlichen Kinder (Bl.

8^{b}—14^{b}); 3) der erwachsenen Frauen (Bl. 15^{a}—23^{a}); 4) der Jungfrauen (Bl. 23^{b}—31^{b}); 5) der Mütter gewordenen Frauen (Bl. 32^{a}—36^{b}); 6) der Diakonen (Bl. 37^{a}—47^{b}); 7) eines Qommoṣ und Priesters (Bl. 48^{a}—65^{a}); 8) der Mönche (Bl. 65^{b}—76^{a}); 9) der Männer, wenn sie in der Leidenswoche sterben (Bl. 76^{b}—78^{a}); 10) der Frauen desgleichen (Bl. 78^{b}—80^{a}); 11) Gebete bei der „Darbringung der Matte“ (*scil.* am Grabe, mit Opferspenden) (في رفع الحصير) am 3., 7., 30., 40. Tage (nach dem Tode), nach 6 Monaten, einem Jahr u. an allen Gedächtnissen (Bl. 81^{a}—89^{b}); 12) Gebet für die Toten (Bl. 90^{a}—97^{a}); 13) Gebet zur Totenklage (Bl. 97^{b}—102).

b) In der Kirche des hl. Michael.

17. — 302 Blr. Folio. 19 Zln. ca. 30×20; 24×14. Zstd. die letzte Lage vom Einbd. losgelöst, viel fleckig. Ebd. rotes Leder mit Pressung. Schr. sehr kräftig, Überschriften rot. Abschr. Dienstag 10. Amšir 1529 Mart. (= 1813 n. Chr.) von Ibrâhîm abû Ṭabl ibn Simʿân al-Ḫawânikî, Schüler des Priesters Ġirġis, des Vaters des Qommoṣ Filimôn, welcher Diener (an der Kirche) des großen Martyrers Merqûriôs Abû Sêfên in Altkairo ist; der Kopist selbst aber ist Diener der ehrwürdigen Martyrerbrüder Abû Qîr (Cyrus) und Juḥannâ bei Babylon.

Katameros, und zwar sowohl mit alt- wie neutestamentlichen Lesungen, für die drei Tage des ninivitischen Fastens und die 40tägige Fastenzeit, in zwei Teilen (Hälften), arab.

18. — Blr. Folio. 17 Zln. 35×22; 28×17. Zstd. etwas vom Einband gelöst. Ebd. starkes, rotes Leder. Schr. sehr kräftig, mit hochgezogenem Duktus. Die Überschriften der Monate in verblaßtem Gold, der Monatstage rot. Abschr. 22. Ba'ûneh bis Mittw. 4. Barmahât 1449 Mart. (= 1733 n. Chr.) von dem Archon u. Diakon Ġirġis abû Jûsuf, Schüler des verstorb. Lehrers Luṭf-allâh abû Jûsuf, für die Kirche der Kopten zu den vier Lebenden Wesen und dem Engel Michael.

Zweiter Teil eines Synaxars, beginnend mit dem Monat Barmahât, arab.

19. — 315 Bl. 4°. 18—25 Zln. 26×18; 20×14. Ebd. starkes, rotes Leder mit reicher Pressung. z. Tl. in Gold. Abschr. Dienst. 17. Barmahât in der fünften Fastenwoche 1600 Mart. (= 1884 n. Chr.) von dem Qommoṣ Merkurios, Diener des Klosters des hl. Antonius (Bl. 315^{a}). Gesch. Eigentum der Kirche des hl. Grabes (Bl. 315^{b}).

Hymnarium, enthaltend Texte der „Psali“ genannten Gattung (vgl. Baumstark *die christl. Literaturen des Orients.* I. S. 128 f.) (ابصالية واطس وادام): 1) für die unbeweglichen Feste im Laufe des kopt. Kirchenjahres (Bl. 1^{a}—188^{b}), kopt. mit arab. Rubriken; 2) für die Sonntage des Monats Kîhak und

die Herrenfeste der Geburt, der Taufe und der Auferstehung (Bl. 189^a—302^a), kopt. u. arab.; 3) Offizium der Auferstehung (ما يجب قراته فى عيد الفصح), kopt., dann arab. Übersetzung (Bl. 302^b—314^b).

20. — 177 Blr. 4⁰. 17 Zln. arab. 20×15; 16×12. Ebd. starkes, braunes Leder mit Pressung, ganz losgelöst, schadhaft. Schr. gefällig, regelmäßig. Abschr. Jerusalem, Samst. letzt. Misri 1490 Mart. = 26. Ǧumâda II 1188 H. (= 1774 n. Chr.; Bl. 175^a). Gesch. Eigentum der Kirche des hl. Michael usw. in Jerusalem.

„Buch der Anrufungen" (Versikel u. Responsorien كتاب الطروحات) für das ganze Jahr, kopt. und arab.

(Fortsetzung folgt).

Dr. G. Graf.

Verkannte Eigennamen in byzantinischen Urkunden von Patras. — In den griechischen Urkunden, die Dr. Ernst Gerland in sein Werk *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Erzbistums von Patras*[1] aufgenommen hat, findet man Stellen, welche den Verdacht aufkommen lassen, daß einige Worte in diesen Urkunden nicht richtig gelesen oder erklärt wurden. Ich mache hier nur auf drei Beispiele aufmerksam. Erstens: Gerland liest in einer aus dem Jahre 1400 stammenden Urkunde eines Kaufvertrags folgendes: „Καὶ ἐγὼ Νικόλαος ὁ ἀγαπητὸς τριζουριέριος Παλαιῶν Πατρῶν" (S. 195, 10—11). Statt ἀγαπητὸς ist jedoch sicherlich Ἀγαπητὸς zu lesen. Das Wort ἀγαπητὸς war und ist noch heute in Griechenland, und zwar in Patras als Tauf- und Zuname sehr gebräuchlich. — Zweitens: In einer Urkunde aus dem Jahre 1436 liest Gerland nachstehendes: „... ὃς τόπος ... κεῖται μὲν ἐν τῇ περιοχῇ τῶν Παλαιῶν Πατρῶν ἐν τόπῳ καλουμένῳ Στρῶ" (S. 218—219, 19—3). Ferner liest derselbe in einer anderen Urkunde aus dem Jahre 1440 folgendes: „... περιβόλιον ἕν, κειτόμενον εἰς τοῦ Στροῦ τὸν μόλον ..." (S. 225, 16—17). Auf Grund dieser Lesung hat Gerland auch in dem Verzeichnis der Orte (S. 281) *Strò* (*Stru*) gesetzt, und über diesen Ort in der Einleitung seines oben genannten Werkes (S. 83, 84[4], 117 ff., 123) wiederholt gesprochen; doch ist es gewiß, daß statt Στρῶ, Στροῦ = Στ(αυρ)ῶ, Στ(αυ)ροῦ zu lesen ist, welcher Ortsname überall in Griechenland, und zwar besonders in Achaia öfters vorkommt. Zum Schluß sei gesagt, daß der Ort „Σταυρὸς" nach den oben genannten Urkunden zu dem Reiterlehen von Καταφύγι(ον) gehörte. Über letzteren Ortsnamen hat Gerland in seinem Verzeichnis der Orte (S. 275 f.) ausführlicher berichtet. Es ist dazu zu bemerken, daß der Ortsname

[1] Leipzig 1913 (*Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*).

Καταφύγι auch in Attika[1], Lakedämon[2], Katabryta (Demos Nonakridos, wo das Kataphygi-Kloster liegt), Andros bei dem Panachrantoskloster[3], (welches in einem, aus dem Jahre 1797—1798 stammenden Klosterverzeichnis nach dem in Rede stehenden Ortsnamen: [μοναστήριον] τῆς Παναχράντου Καταφύγιον benannt wird[4]), vorkommt, und daß eine Notiz im Kodex 32 der griechischen Kammerbibliothek zu Athen τὸ Καταφύγι τῶν Παλαγουρασέων (in Albanien) im Jahre 1467 erwähnt.[5] Ferner sei hier bemerkt, daß ein Dorf in Thessalien und zwar auf dem Olymposgebirge[6] und auch ein anderes Dorf auf dem Gebirge von Itamos ebenfalls in Thessalien[7] den Namen Καταφύγι trägt, woraus der in Thessalien und Mazedonien öfters vorkommende Zuname Καταφυγιώτης herzuleiten ist. Dieser Zuname Καταφυγιώτης[8] und das Femininum desselben Καταφυγιώτισσα[9] findet sich auch in mittelalterlichen Texten, und zwar in Urkunden des 13—14. Jahrhunderts. Es ist jedoch zu bemerken, daß der byzantinische Zuname Καταφυγιώτης eben so gut aus dem Worte Καταφυγή, welches ein Christus (vornehmlich in verschiedenen Troparien[10]) und besonders der Mutter Gottes zugeschriebener Beiname ist und ebenso als Ortsname vorkommt, abgeleitet werden kann. So z. B. liest man in der Lebensbeschreibung des hl. Athanasios, Patriarchen von Konstantinopel (1289—1293 und 1303—1311): Καταφυγὴ „φησι“ τῷ τόπῳ τὸ ὄνομα . . .[11]; ferner finden wir eine schon von Gregorios Palamas und Konstantin Harmenopoulos[12] erwähnte in der

[1] Ein anderes Καταφύγι als das bei Ow, *Die Abstammung der Griechen.* München 1848, S. 53.

[2] Vgl. P. Komnenos, Λακωνικά. Athen 1896—1898, S. 39.

[3] Vgl. A. Miliarakis, Ἄνδρος-Κέως. Athen 1880, S. 7, 95.

[4] Х. И. Соколовъ, Константинопольская Церковь въ XIX вѣкѣ. Bd. I. Petersburg 1904, S. 147, 82 (des II. Teils).

[5] Sp. P. Lambros, Νέος Ἑλληνομνήμων. Bd. II (1905) S. 228, VII (1910) S. 165—166.

[6] Vgl. L. Heuzey, *Le mont Olympe et l'Acarnanie.* Paris 1860, S. 202f. — G. Papageorgios in der Athener Zeitschrift „Ἑστία“ Jahrgang 1883, Nr. 388.

[7] Vgl. z. B. A. Philippson, *Thessalien und Epirus.* Berlin 1897, S. 111, 385, 394. — Zweifellos ist das auf dem Itamosgebirge liegende Dorf Καταφύγι mit der χώρα Καταφυγὴ identisch, das Bezug hat auf ein im Jahre 1628 erlassenes Schreiben des ökumenischen Patriarchen Kyrillos Lukaris (vgl. K. N. Sathas, Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη. Bd. III. Venedig 1872, S. 567).

[8] Zum Beispiel βοζαντίς, Bd. I (1909) S. 549, 550 — Miklosich-Müller, *Acta et Diplomata* IV, S. 196, 197, 198.

[9] Ebenda S. 205.

[10] Z. B.: „Κύριε καταφυγὴ ἐγεννήθης ἡμῖν“. „Ἡ καταφυγὴ καὶ δύναμις“ (siehe über letzteres Migne, *Patrologia Graeca.* Bd. CCVII, S. 1052).

[11] Ath. Papadopoulos Kerameus, житія двухъ вселенскихъ патріарховъ XIV в., Свв. Аѳанасія I и Исидора I. Petersburg 1905, S. 137.

[12] Vgl. O. Tafrali, *Thessalonique au quatorzième siècle.* Paris 1913, S. 140. — Derselbe, *Topographie de Thessalonique.* Paris 1913, S. 132, 133, 163.

Achiropoietoskirche zu Saloniki befindliche ὑπόγειος στοά, „ἧς Καταφυγὴ τὸ ἐπώνυμον"[1], nach der oder nach einem Kloster mit Beinamen Καταφυγὴ vielleicht der bekannte Schriftsteller[2] mystischer Kapitel Kallistos Kataphygiotis[3] benannt worden ist. Auch eine Höhlung bei dem Georgioskloster und Demetrioskloster unweit des Akritaskaps (Propontis) gelegen, heißt heutigen Tags: Καταφύγια.[4]

Endlich mache ich auf ein sehr auffallendes Mißverständnis von Gerland aufmerksam. In einer Urkunde aus dem Jahre 1404 liest man: „... ἐξάμπελον εὑρών ... τὸ λεγόμενον Παλουκιάνικον ...", welches von dem Herausgeber (S. 278) „πᾶ λουκάνικον; ach, Wurst ..." erklärt worden ist. Tatsächlich aber ist Παλουκιάνικον nach einer Ellipsis des Wortes ἀμπέλι (= Weinberg) oder κτῆμα (= Gut) oder dergleichen zu erklären und bedeutet das im Besitze einer gewissen Familie Παλούκη Befindliche. Παλούκης (fem. Παλούκαινα[5]) ist ein bis heutzutage in Griechenland vorkommender Zuname, der aus dem Hauptworte παλούκι (= Pfahl) hergeleitet wird. Ortsnamen auf -ιάνικο, besonders pluralis -ιάνικα (das Suffix ist aus -ιανὸ(ς) + ικὸ(ς), ιανά + ικά entstanden) sind nach Familiennamen vornehmlich im Peloponnes und Kythera gebildet worden.[6]

ΝΙΚΟΣ Α. ΒΕΗΣ.

[1] Migne, *Patrologia Graeca*. Bd. CLI, Sp. 544.

[2] Vgl. A. Ehrhardt, bei Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*. München 1897, S. 142, 160.

[3] Siehe Migne a. a. O. Bd. CXLVII, Sp. 833 f.

[4] Vgl. J. Miliopoulos in der *Zeitschrift des Hellenikos Philologikos Syllogos zu Konstantinopel*. Bd. XXXI (1907—8), S. 114.

[5] So heißt z. B. eine allbekannte Frau in Athen.

[6] Vgl. K. Amantos, *Die Suffixe der neugriechischen Ortsnamen*. (Münchner Diss.). München 1903, S. 55 (wo leider nur das Suffix -ιάνικα behandelt wird.)

B) FORSCHUNGEN UND FUNDE.

Bruchstücke koptischer Bibelhandschriften im Besitze Sr. Königlichen Hoheit des Prinzen Johann Georg, Herzog zu Sachsen. — Se. Königliche Hoheit Herzog Johann Georg zu Sachsen übersandte mir im Herbst des Jahres 1913 Bruchstücke der koptischen (bohairischen) Bibelübersetzung zum Zwecke einer näheren Untersuchung. Die Stellen der h. Schrift, auf die sie sich bezogen, waren bald gefunden, und schon ein rascher Überblick zeigte, daß sie mit einer einzigen Ausnahme dem gedruckten Text sehr ähnlich waren.

Nichts destoweniger aber übergab ich eine photographische Abbildung Herrn Peter Ketter, Kaplan an der Anima in Rom, der mit mir in Rom im Frühjahr 1914 über ein Thema zu einer Dissertation sprach, damit er sie genau untersuche; das Resultat war, wie sich aus seinen oben (S. 1) abgedruckten Darlegungen ergibt, abgesehen von dem Abschnitt Joel 1, 5—15, ein negatives. Damit jedoch diese Fragmente der Liste der koptischen Bibelhandschriften eingereiht werden können, gebe ich ihr Verzeichnis, wobei ich bemerke, daß die Aufeinanderfolge der Blätter von mir stammt.

I. 2 Blätter des Psalteriums, enthaltend Ps. 118, 106—119; 172—176 und Ps. 119.

Größe 18½ × 27 cm.

II. 2 Blätter aus dem großen Begräbnisrituale der Kopten und zwar der Anfang desjenigen Teiles, der gebetet wird am 3., 7., 30., 40. Tage nach dem Tode bzw. nach dem Begräbnis und bei dem Jahrgedächtnis. Die Kopten haben nämlich einen aus der altägyptischen Religion stammenden Aberglauben: die abgeschiedene Seele sei durch Dämonen bedrängt, bis sie am 40. Tage vor den Richterstuhl Christi gelange.[1]

Größe: 14 × 20 cm.

Die dem Text vorhergehende Rubrik (koptisch und arabisch) lautet: „Mit Gott! Im Namen Gottes! Abschnitte, die bei der Erleichterung (? = Lösung?) der bedrängten Seele (عَلَى رَفْعِ ٱلْحَصِير) gelesen werden sollen. Man nehme ein neues Gefäß und tue darin Wasser und Salz. Dann sagt der Priester das Lob (sagt die Benediction und sprengt das Weihwasser aus), incensiert und liest". Es folgen: Ps. 50, 3—11; Ps. 118, 57—61; Ps. 85, 1.

III. 5 Blätter aus einem Lektionar. Das erste Blatt = Eph. 4, 9—16 und 1. Petr. 4, 12—15 steht für sich allein da; von den 4 folgenden Blättern hängen je 2 zusammen[2]; sie enthalten: Luc. 1, 32—38; Ps. 71, 15—16; Matth. 22, 41—46; Hebr. 2, 11—3, 6; 1. Joh. 2, 21—3, 1; AG. 7, 35—43.

Größe: 24 × 32 cm.

IV. 10 Blätter aus einem Lektionar; sie gehören vermutlich ein und demselben Lektionar an, stammen aber aus verschiedenen Teilen;

AG. 11, 15—18; } ein Blatt.
1. Joh. 2, 7—9; }
AG. 12, 6—11; ein Blatt[3].

---

[1] Diese Mitteilung verdanke ich Herrn Dr. H. Goussen in Düsseldorf.
[2] Als Hefteinlage.
[3] Dieses und das vorhergehende Blatt hängen als Hefteinlage zusammen.

Jac. 5, 17—20; } ein Blatt;
AG. 10, 37—39; } die Fortsetzung bildet das folgende Blatt:
AG. 10, 39—45; ein Blatt[1].
AG. 13, 33—39; } ein Blatt.
1. Petr. 2, 11; } die Fortsetzung auf dem folgenden Blatt:
1. Petr. 2, 11—18; ein Blatt[2]. — Fortsetzung auf dem folgenden Blatt:
1. Petr. 2, 18—24; ein Blatt.
2. Petr. 1, 8; } ein Blatt[3].
AG. 13, 27—33; }
Jac. 4, 11—16; ein Blatt.
AG. 9, 31—35; } ein Blatt[1].
Jac. 2, 14—15 }
Größe: 21½ × 27½ cm.

Die genannten Handschriften sind sämtlich auf Papier geschrieben. Außerdem sind noch 2 Pergamentfragmente vorhanden, deren Inhalt sich jedoch nicht entziffern ließ; nur so viel ließ sich erkennen, daß sie eine Homilie oder eine andere religiöse Ermahnung vielleicht mit Zitaten aus apokryphen Schriften enthalten; auf keinen Fall bieten sie einen biblischen Text.

Prof. Dr. G. Hoberg.

Eine georgische Miniaturenfolge zum Matthäusevangelium. — Im Verlaufe seiner Studien auf dem Gebiete des georgischen Bibeltextes, über welche Herr Dr. Th. Kluge im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift S. 120ff. andeutend berichtet hat, wurde von demselben, im September 1910 in der Georgskirche zu Jruji der gesamte Matthäustext einer Vierevangelienhandschrift des 11. bis 12. Jahrhunderts photographisch aufgenommen, die auch, ja vielleicht vor allem, kunstgeschichtlich vom allerhöchsten Interesse ist. Ein in Ḫutsuri-Minuskel geschriebener Kodex im Format von 0,257 × 0,189, in welchem das Matthäusevangelium die Blätter 9r°—77v° einnimmt, bietet sie nämlich schon allein zu diesem außer der sich ganz im Stile derjenigen griechischer Tetraevangelien haltenden ornamentalen Titelzier, zahlreichen mehr oder weniger kunstvollen Initialen und einem, neben den Anfang des Textes gestellten Brustbilde Christi nicht weniger als 89 in denselben eingeschobene Miniaturen, die bald die Breite einer ganzen Seite, bald nur diejenige einer der beiden Schriftkolumnen einer Seite einnehmen. Leider blieben verschiedentlich, während Kluge photographierte, Darstellungen mit den vorhangartigen Tuchstreifchen be-

[1] Diese Mitteilung verdanke ich Herrn Dr. H. Goussen in Düsseldorf.
[2] Als Hefteinlage.
[3] Dieses und das vorhergehende Blatt hängen als Hefteinlage zusammen.

deckt, welche zum Schutze dieses reichen Bilderschmuckes eingeklebt sind. Es ist daher auf Grund seiner Aufnahmen, von denen Abzüge sich als Nr. 6 einer Sammlung „Georgische Handschriften“ auf der Bibliothek der Akademie der Wissenschaften zu Berlin befinden, nicht möglich ein lückenloses Verzeichnis auch nur der zum ersten Evangelium behandelten Sujets zu geben. Immerhin genügt ein Studium jener Aufnahmen, das ihr Urheber mir zu ermöglichen die Güte hatte, um sich zu überzeugen, von welch hoher Bedeutung die Evangelienillustration des georgischen Kodex zunächst ihrer gegenständlichen Seite nach ist.

Eine höchst eigenartige Erscheinung sind sofort an den Nrn. 1—4 (fol. 9v°, 10r°, 10v°) vier das Geschlechtsregister illustrierende Gruppenbilder der Vorfahren Christi. Der auch in die armenische Buchmalerei eingedrungenen byzantinischen Komposition der ῥίζα τοῦ Ἰεσσαί (Malerbuch vom Athos II § 139) stehen sie ebenso ferne als (mit dem georgischen Manuskript etwa gleichaltrigen) Brustbilderfolgen der Monumentalkunst, wie sie in der Geburtskirche zu Bethlehem und — nunmehr — auf römischem Boden in Santa Croce in Gerusalemme vorliegen. Unter den bei Matthäus naturgemäß nicht besonders zahlreichen Illustrationen der Kindheitsgeschichte (Nr. 5—10) verdient noch mehr als eine solche der berittenen Magier auf der Reise (Nr. 6, fol. 11v°) eine Darstellung des die Hohenpriester und Schriftgelehrten über den Geburtsort des Messias konsultierenden Herodes (Nr. 7, fol. 12r°) Hervorhebung. Aus dem öffentlichen Leben des Herrn kommen in erster Linie die Wunder zu umfassender Geltung. Ein wohl vollständiges Verzeichnis läßt sich wenigstens gerade auf diesem Gebiete geben. Wir sehen in Nr. 23—29 (fol. 23r°, 24v°, 25r°, 25v°, 26r°, 27r°) die Aussätzigenheilung 8. 1—4, die Heilung des Sohnes des Hauptmanns und der Schwiegermutter des Petrus, die Besessenen- und Krankenheilungen 8. 16f., den Sturm auf dem Meere, die Heilung der zwei Besessenen 8. 28—34 und die Gichtbrüchigenheilung 9. 1ff., in den Nrn. 31—33 (fol. 28r°, 28v°, 29r°) die mit der Heilung der Blutflüssigen verbundene Auferweckung der Tochter des Jairus, die Blindenheilung 9. 27ff. und die Besessenenheilung 9. 32ff., in den Nrn. 37f. (fol. 34r°. 34v°) die Heilung des Mannes mit der verdorrten Hand und des taubstummen Besessenen, in den Nrn. 42f. (fol. 41r°, 41v°) die erste Brotvermehrung und den Meereswandel, in Nr. 46 (fol. 44v°) die zweite Brotvermehrung, in Nr. 49 (fol. 47v°) die Heilung des Mondsüchtigen, in Nr. 53 (fol. 53v°) die Blindenheilung vor Jericho, in den Nrn. 56f. (fol. 55r°, 55v°) die Verfluchung des Feigenbaumes und die Erfüllung dieses Fluches sowie in Nr. 75 (fol. 71v°) die Heilung des Malchus. Aber neben dem Wundertäter tritt der Lehrer in Christus keineswegs in den Hintergrund. Nicht weniger als fünf Miniaturen, die Nrn. 18—22 (fol. 17r°, 18r°, 20v°, 21v°, 22v°) sind der Illustration der Bergpredigt

gewidmet. Das Mahl mit Zöllnern und Sündern erfährt in Nr. 30 (fol. 27v°) und die Perikope von der Doppeldrachme in Nr. 49 (fol. 47v°) eine besonders liebevolle Schilderung. An Gleichnissen sind in den Nrn. 40 (fol. 38r°), 50 (fol. 50r°), 51 (fol. 52v°) und 65 (fol. 65v°) sicher diejenigen vom Senfkörnlein, vom unbarmherzigen Knechte, von den Arbeitern im Weinberge und von den klugen und törichten Jungfrauen vertreten. Außer der Verbildlichung des letztgenannten und einem Exemplar des gewöhnlichen byzantinischen Weltgerichtsbildes (Nr. 66, fol. 66v°) illustriert die große Parusierede an Nr. 63 (fol. 64r°) noch eine singuläre Darstellung der Kriegsschrecken der Endzeit, während die Vorhersage der Zerstörung des Tempels in den Nrn. 61f. (fol. 61v°, 62r°) durch ein Bild des Mordens, das um den hier als Zentralbau gefaßten entbrennt, und durch ein solches des in seinem Vorhofe redenden Herrn erläutert wird. Auch eine Darstellung des göttlichen Kinderfreundes (Nr. 51, fol. 51r°) wäre in diesem Zusammenhang etwa noch besonders namhaft zu machen. Daß die Illustration der Leidens- und Auferstehungsgeschichte eine dem allem entsprechend reichhaltige ist, braucht kaum mehr ausdrücklich gesagt zu werden. Betonen möchte ich hier etwa die Tatsache einer in den Nrn. 71f. (fol. 68v°, 69r°) bezw. 82f. (fol. 75r°, 75v°) vorliegenden sogar zweimaligen Gethsemane- und Kreuzigungsdarstellung, an Nr. 85 (fol. 76v°) eine — sehr einfach gehaltene — *descensus*-Szene und an Nr. 87 (fol. 77r°) das Bild der die Nachricht von der Auferstehung in die Stadt bringenden τινὲς τῆς κουστωδίας von 28. 11.

Wie in ihrem Bestande, so geht die georgische Miniaturenfolge auch in ikonographischen Einzelheiten ihre eigenen Wege. Beachtenswert ist besonders eine weitgehende Unabhängigkeit, welche das Bild sich vielfach dem biblischen Textworte gegenüber wahrt. So tritt in Nr. 24 in schroffem Gegensatze zu der evangelischen Erzählung der Heiland auf das Schmerzenslager des Hauptmannssohnes selbst zu. In Nr. 27 steht seine machtvolle Figur, den Wogen und dem Winde gebietend, am Ufer, während in dem mit den Wellen kämpfenden Schiffe nur Apostelgestalten sichtbar sind. In Nr. 28 ist von den zwei Besessenen des Textes im Bilde nur einer gegeben, während in Nr. 86 (fol. 77r°) die Darstellung des die Myrophoren mit seinem: Χαίρετε begrüßenden Auferstandenen ihm gegenüber nicht nach Mt. 28. 1 zwei, sondern nach Mk. 16. 1 drei Frauen einführt. Freilich wird man nicht in allen derartigen Fällen ohne weiteres und mit voller Bestimmtheit auf eine eigentliche bildliche Tradition erkennen dürfen, die wenigstens ihre Wurzel in bewußter künstlerischer Freiheit gehabt hätte, sondern wird auch mit der Möglichkeit eines auf bloßer Flüchtigkeit beruhenden Mißverständnisses zu rechnen haben. Denn ein solches liegt unzweideutig vor, wenn in Nr. 70 (fol. 68v°) die Abendmahlsdarstellung zwei

Apostel den bezeichnenden Greifgestus des Judas machen läßt. Als eine jedenfalls nicht durch die Annahme eines einfachen Versehens erklärbare sehr charakteristische Eigentümlichkeit unserer Bilderhandschrift muß dagegen die Häufigkeit bezeichnet werden, mit der Christus schon während seines Erdenlebens auf dem perlengeschmückten Throne des erhöhten Gottessohnes sitzend oder auf dem Suppedaneum desselben stehend eingeführt wird.

In besonders hohem Grade ist es sodann aber ihre formale Seite, was der uns durch die Klugeschen Aufnahmen wenigstens für Matthäus kenntlich werdenden georgischen Evangelienillustration unsere Aufmerksamkeit sichern muß. Von einfachem Strichrande umgeben, über den mitunter einzelne Elemente der Darstellung hinausgreifen, erweisen ihre Miniaturen sich größtenteils unverkennbar als Ausschnitte aus einer kontinuierlich erzählenden Streifenkomposition, wie sie in klassischer Reinheit die vatikanische Josuarolle darbietet. Nicht selten weist noch unmittelbar eine einzelne — dann fast immer seitenbreite — Darstellung in einem räumlichen Nebeneinander die Wiedergabe mindestens zweier zeitlich aneinander anschließender Momente der Handlung auf. Hierher gehören die schon erwähnten Nrn. 25, wo die Bewirtung des Herrn im gastlichen Hause des Petrus und sein Herzutreten an das Lager der Schwiegermutter desselben, 29, wo die Heilung des Gichtbrüchigen und der ganz in der Art römischer Katakombenmalereien sein Bett wegtragende Geheilte, 42 und 46, wo jeweils die Segnung der Brote durch Christus und die Bewirtung der Menge durch die Apostel, 49, wo das Gespräch der Steuererheber mit Petrus und dasjenige des Herrn mit den Aposteln und 72, wo das Gebet des Herrn im Ölgarten und sein Zurückkommen zu den schlaftrunkenen Jüngern ohne irgendeine trennende Abgrenzung miteinander verbunden sind. Als weitere Beispiele der Sache nenne ich die Nrn. 9 (fol. 13r°), wo an die Szene des Bethlehemitischen Kindermordes diejenige der apokryphen Rettung des Johannesknaben, 54 (fol. 54r°), wo an die Entsendung der zwei Jünger von Bethphage aus das Losbinden des Esels durch dieselben, 73 (fol. 70v°), wo an den Judaskuß die Gefangenführung Jesu, und 77 (fol. 72r°), wo an seine Überführung von Kaiphas zu Pilatus sein Verhör vor dem letzteren sich anschließt. Sogar auf eine Dreizahl von Handlungsmomenten erstreckt sich diese Darstellungsweise bei Nr. 76 (fol. 72r°), wo der am Kohlenfeuer sitzende, der — nach Lk. 22. 58ff. — von einer einzelnen männlichen Gestalt angehaltene und der seine Sünde beweinende Petrus sich zu einer bildlichen Wiedergabe der Verleugnungsgeschichte zusammenschließen. Mitunter machen sodann zwei nunmehr verselbständigte Darstellungen den ganz bestimmten Eindruck durch Zerlegung einer kontinuierlich erzählenden Doppelminiatur entstanden zu sein. Dies gilt wie von den

der Perikope von der Verfluchung des Feigenbaumes gewidmeten Nr. 56 f. so auch schon von den die Versuchungsgeschichte behandelnden Nrn. 13 f. (fol. 15r°), von welchen die erste die Versuchung selbst, die zweite das Herzutreten der Engel zur Bedienung des vom Versucher Verlassenen zum Gegenstande hat. Wie es in den ganzseitigen Vorsatzbildern des Berliner armenischen Tetraevangeliums Nr. 6 und seiner Jerusalemer Schwesterhandschrift vom J. 1415/16 die Regel ist, so erscheint schließlich auch hier wenigstens gelegentlich das alte Nebeneinander in ein Untereinander verwandelt, so in Nr. 52 bezüglich des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberge und vor allem bei Nr. 41 (fol. 40r°), wo auf einen oberen Bildstreifen drei, auf einen unteren zwei von fünf das Lebensende des Täufers erzählenden Szenen entfallen: seiner Ergreifung durch Herodes, seiner Abführung ins Gefängnis, seiner Enthauptung, dem Empfang seines Hauptes durch die mit Herodes und ihrer Mutter zu Tische sitzende Salome und der Bestattung seines Leichnams. Daß alles das letzten Endes tatsächlich auf eine alte Rollenillustration der evangelischen Geschichte zurückgeht, scheint besonders durch die unverbrüchliche Regelmäßigkeit gewährleistet zu werden, mit welcher die bildliche Erzählung von links nach rechts, d. h. im Sinne eines antiken Rollenbuches fortschreitet. Gegen das damit sich ergebende Resultat, daß in der georgischen Miniaturenfolge — im einzelnen gewiß stark überarbeitet — ein Stück christlicher Antike durchschimmere, bedeutet es keine Instanz, wenn in Nr. 61, wie berührt, der Tempel als kuppelgekrönter Zentralbau dargestellt ist, was natürlich den Einfluß der, wie später wieder zur Zeit der Kreuzfahrerherrschaft, so schon im J. 975 unter Johannes Zimiskes vorübergehend zum christlichen Gotteshause Ἅγια τῶν Ἁγίων umgewandelt gewesenen Felsenmoschee ʿAbd el-Meliks verrät. Denn jene Darstellungsweise steht mehrfachen anderweitigen Darstellungen des Tempels gegenüber durchaus vereinzelt da, kann also mit der Hauptquelle des vorliegenden Bilderschmuckes nichts zu tun haben.

Überhaupt ist dieser sicher weit davon entfernt, streng einheitlichen Ursprungs zu sein. Schon vorweg das große Weltgerichtsbild von Nr. 66 kann unmöglich in der kontinuierlich erzählenden Streifenkomposition einen Platz gehabt haben, auf welchen die Mehrzahl der Miniaturen zurückgehen dürfte. Ähnlich ist über eine in den Nr. 20 (fol. 20v°) und 60 (fol. 61r°) in zwei Varianten vorliegende Darstellung des als Lehrer in der Mitte des Apostelkollegiums thronenden Herrn zu urteilen, die durchaus den Eindruck macht, vielmehr die Monumentalkomposition eines Apsismosaiks wiederzugeben. Auf zwei verschiedene und verschieden alte Quellen müssen ferner die beiden Gethsemanebilder zurückgeführt werden, da Nr. 71 den betenden Heiland in die Knie sinkend, Nr. 72 dagegen noch in ganz antiker Auffassung

in der Haltung etwa des betenden Isaias des Psalters Paris. Gr. 139 stehend vorführt.

Unter diesen Umständen kann es nicht befremden, daß man sich auch bezüglich der örtlichen Herkunft der Vorlage von Fall zu Fall in sehr verschiedene Richtung gewiesen sieht. Aus der im engeren Sinne byzantinischen Sphäre wird man zunächst das berührte Weltgerichtsbild herzuleiten geneigt sein. Immerhin ist nicht zu übersehen, daß es mit Rücksicht auf die Poesie schon eines hl. Aφrêm noch starkem Zweifel unterliegt, ob jene Komposition ihre maßgebliche Ausbildung wirklich in Konstantinopel oder nicht vielmehr in Syrien erfahren hat. Ein bestimmtes stadtkonstantinopolitanisches Schöpfungswerk altbyzantinischer Großkunst scheint dagegen in Nr. 35 (fol. 31r°) nachzuwirken. Im Texte der Apostelsendungsrede 10. 5—42 sind hier, nachdem Nr. 34 (fol. 30v°) die Sendung der Zwölf im Bilde vorgeführt hat, in vier zu je zweien übereinander angeordneten Bildquadraten sitzende Apostel als Lehrer einem Hörerkreise gegenüber gegeben. Das findet eine — dann allerdings auch ganz schlagende — Parallele nur in den entsprechenden Randminiaturen des griechischen Psalters Brit. Mus. Add. 19.352 (fol. 19v°, 20r°) bei Heisenberg, *Grabeskirche und Apostelkirche* II Taf. VIf., des Chludoff-, Barberini- und des im J. 1397 in Kiew geschriebenen kirchenslavischen Psalters, die Heisenberg a. a. O. S. 154f. in überzeugender Weise auf die Mosaiken des Eulalios in der Justinianischen Apostelkirche zurückgeführt hat. Man wird sich schwer der Schlußfolgerung entziehen können, daß von diesen auch die merkwürdige georgische Miniatur inspiriert sei. Nach Mesopotamien dürfte demgegenüber eine Einzelheit der zweiten Kreuzigungsdarstellung führen. Innerhalb der eigentlichen Bildfläche ist hier der Gekreuzigte zwischen dem seine rechte Seite durchbohrenden Speerträger und dem Schwammhalter und zwischen dem ersteren und dem Kreuzesstamme der an entsprechender Stelle im serbischen Psalter zu Ps. 68. 22f. (Strzygowski Taf. XXIV, 53) wiederkehrende doppelhenkelige Krug gegeben. Daneben sieht man außerhalb des Strichrandes einen Engel, der eine reichbekleidete und gekrönte Gestalt zu sich emporzieht und eine andere bei Beschneidung des Randes der Handschrift größtenteils zerstörte in die Tiefe stößt. Man könnte im ersten Augenblick geneigt sein, hier die Berufung der Kirche und Verwerfung der Synagoge dargestellt zu sehen. Doch wird diese sonst im Orient ebensowohl wie im Abendlande durch zwei Engel getrennt und unmittelbar rechts und links vom Stamme des Christuskreuzes vollzogen. So ist es im serbischen Psalter zu Ps. 21. 19f. (Strzygowski Taf. X, 24), in einem zur Kreuzfahrerzeit von einem orientalischen Künstler gemalten Fresko zu Abû Ghôsch in Palästina und einem solchen der Nikolaoskapelle des Athosklosters Lawra der Fall. Auch scheint die gekrönte Gestalt

der georgischen Miniatur trotz ihrer Bartlosigkeit entschieden männlichen Geschlechtes zu sein. Dann wird man aber nur eine Darstellung der Verstoßung der Seele des unbußfertigen und der Einführung der Seele des reumütigen Schächers ins Paradies erkennen können. Und eine solche kann wieder zur Urheimat füglich nur das Vaterland der berühmten Sôγîϑâ angeblich Ja'qûβs von Serûγ über den Cherub und den Schächer haben, die bei allen Denominationen der aramäischen Christenheit sich gleich hohen Ansehens erfreut. Mit der Hauptquelle der georgischen Matthäusillustration, dem christlich-antiken Bilderevangelium in Rollenform, hängt nun aber Nr. 33 bestimmt nicht und Nr. 83 wenigstens nicht erweislich zusammen. Für sie fehlt es nicht an sicheren Anzeichen einer Zugehörigkeit zum palästinensischen Kunstkreise. So scheint in Nr. 87 die Stadt Jerusalem (oder das leere Grab?) unter der Gestalt der Konstantinischen Bauten auf dem Golgothaareal gegeben zu sein, und in Nr. 76 beweint Petrus seine Verleugnung im Inneren eines basilikalen Sakralbaues: der vom Typikon des Hl. Grabes für die Kar- und Osterwoche Μετάνοια τοῦ ἁγίου Πέτρου genannten Petrusbasilika an der Stelle des Kaiphashauses. Derartiges bedeutet aber die Anwendung eines Prinzips der Lokalandeutung, über dessen charakteristische Bedeutung für die frühchristlich-palästinensische Kunst ich auf meine das Dittochaeum des Prudentius betreffenden Ausführungen BZ. XX S. 179—187 verweisen darf.

Da die hierosolymitanische Petrusbasilika, deren Existenz für das 4. Jahrh. eine Äußerung der Kyrillischen Katechesen (Migne, *PG.* XXXIII Sp. 817) noch bestimmt ausschließt, erstmalig in dem wohl kurz vor 460 entstandenen *Breviarius de Hierosolyma* bezeugt ist, enthält die Verleugnungsminiatur zugleich eine Handhabe auch für eine ungefähre zeitliche Fixierung unserer Quelle. Es dürfte ein syro-palästinensisches Rollenbilderbuch etwa des ausgehenden 5. Jahrhs. gewesen sein, worauf in ihrer Mehrzahl die georgischen Matthäusminiaturen des 11. oder 12. zurückweisen. Von einer so alten und von ihnen gewiß durch mehrere Mittelglieder getrennten Vorlage bis in alle stilistischen und ikonographischen Einzelheiten noch einen völlig getreuen Begriff zu geben, liegt diesen allerdings natürlich ferne. Am allerwenigsten wird man von ihnen einen Aufschluß über die künstlerische Technik derselben erhoffen dürfen. Selbst ihren eigenen Kunstwert lassen trotz des im allgemeinen recht guten Erhaltungszustandes die Klugeschen Aufnahmen wohl erst ungenügend beurteilen. Doch ist in richtiger Beleuchtung eine hohe Schönheit beispielsweise des neben dem Textanfange stehenden Christusbustos mit seinen eindrucksvollen Zügen des edeln Antlitzes nicht zu verkennen.

Ich schließe diese vorläufigen Notizen. Sie wurden in einer Zeit

zu Papier gebracht, deren furchtbare Kriegswirren leider wenig Hoffnung erwecken, daß es dem verdienten Durchforscher georgischer Handschriften oder einem anderen westeuropäischen Gelehrten so bald vergönnt sein dürfte, uns mit einer vollständigen und in jeder Beziehung genügenden Aufnahme des Miniaturenschmuckes der Jruji'er Handschrift zu beschenken. Daß eine solche Aufnahme aber kaum dringend genug gewünscht werden kann, davon werden die hier gemachten Mitteilungen wohl jeden Freund christlich-orientalischer Kunst nachdrücklich überzeugen.

Dr. A. Baumstark.

C) BESPRECHUNGEN.

Otto Bardenhewer, Doktor der Theologie und der Philosophie Apostol. Protonotar und Professor der Theologie an der Universität München, *Geschichte der altkirchlichen Literatur. Erster Band. Vom Ausgang des apostolischen Zeitalters bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts. Zweite, umgearbeitete Auflage.* Freiburg i. B. (Herdersche Verlagshandlung) 1913. — XII, 633 S.

Zweiter Band. Vom Ende des zweiten Jahrhunderts bis zum Beginn des vierten Jahrhunderts. Zweite umgearbeitete Auflage. Freiburg i. B. (Herdersche Verlagshandlung) 1914. — IX, 729 S.

Gerhard Rauschen, Dr. theol. et phil., a. o. Professor der Theologie an der Universität und Religionslehrer am Königlichen Gymnasium zu Bonn, *Grundriß der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung der Dogmengeschichte. Vierte und fünfte, vermehrte und verbesserte Auflage.* Freiburg i. B. (Herdersche Verlagshandlung) 1913. — XII, 274 S.

M. J. Rouët de Journel S. J., *Enchiridion Patristicum. Locos ss. Patrum, Doctorum, Scriptorum ecclesiasticorum in usum scholarum collegit . . . . . Editio altera aucta et emendata.* Friburgi Brisgoviae (B. Herder) 1913. — XXV, 801 S.

Das fast gleichzeitige Erscheinen dieser Drei- oder, wenn man so will, Vierzahl von Neuauflagen legt für das wachsende Interesse am Studium der altchristlichen Literatur ein nichtzuletzt vom Standpunkte unserer Zeitschrift aus hocherfreuliches Zeugnis ab.

1. Ein Zeitraum von jeweils elf Jahren trennt das Erscheinen der zweiten von demjenigen der ersten Auflage der beiden das vornicänische Schrifttum behandelnden Bände von Bardenhewers monumentaler *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, zu deren Lob heute

keine Worte mehr zu verlieren sind. Daß ein solcher Zeitraum an der Arbeit eines so hervorragend gewissenhaften Forschers nicht spurlos vorübergehen konnte, liegt auf der Hand. In der Tat zeugt von dem gewaltigen auf eine denkbar vorzüglichste Neugestaltung verwendeten Fleiß denn auch schon der äußere Umfang der zwei Bände. Ist doch derjenige des I. um 41, derjenige des II. sogar um 64 Seiten gewachsen. In allererster Linie ist es naturgemäß die seit dem Erscheinen der ersten Auflage erfolgte Bereicherung des bekannten Bestandes der einschlägigen Literaturschichten selbst, was in dieser Vermehrung sich spiegelt. So haben, um die wichtigsten für den besonderen Interessenkreis dieser Zeitschrift in Betracht kommenden Erscheinungen zu erwähnen, I S. 368—371 die Oden Salomos, S. 409ff. der armenische Text von Irenäus Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος, S. 511ff. die außerkanonischen Evangelienfragmente des IV. und V. Bandes der *Oxyrhynchus Papyri*, S. 520f. Revillouts vermeintliches Zwölfapostelevangelium, S. 541f. die zweiten Oxyrhynchus-Λόγια, S. 559 die koptische Übersetzung der Paulusakten, S. 596ff. die koptischen und lateinischen Bruchstücke des — nunmehr durch den Volltext des äthiopischen Galiläa-Testaments rund auf das J. 180 datierten — apokryphen Apostelsendschreibens, S. 614f. die Überlieferung von Stücken der alten Petrusapokalypse durch ein arabisch-äthiopisches Klemensapokryphon und S. 620 die Thomasapokalypse, II S. 122f. der von Harnack als Werk des Origenes angesehene Scholienkommentar einer Meteoren-Hs. zur Apokalypse, S. 579—582 die georgischen Texte der Hippolytosschriften über den Segen Jakobs, den Segen Moses und über David und Goliath, bezw. das griechische Original der ersten und S. 594f. der Madrider griechische Text des ersten Teiles der Hippolytoschronik ihre Behandlung gefunden. Diese und andere mehr oder weniger ausführliche durch neues Textmaterial veranlaßten Einschübe bezeichnen indessen doch nur einen Bruchteil schon der bloßen Zusätze, welche der ersten Auflage gegenüber zu beobachten sind. In reichstem Maße haben weiterhin besonders die Literaturangaben eine — sichtlich noch während der Drucklegung fortgesetzte — Ergänzung erfahren, wobei dann freilich mancher entbehrlich scheinende Hinweis auf Älteres einer möglichst sorgfältigen Verzeichnung neuerer und neuester Erscheinungen weichen mußte.

B. ist aber selbstverständlich weit davon entfernt gewesen, sich auf ein bloß äußerliches Nachtragen des von der Forschung seit 1902 und 1903 Geleisteten zu beschränken. Er hat ihren Ergebnissen einen so weitgehenden Einfluß auf seine Darstellung eingeräumt, daß er im Vorworte des I. Bandes S. V seine Tätigkeit als diejenige einer „Umarbeitung" bezeichnen kann, „welche nur an sehr wenigen Seiten ganz" habe „vorübergehen" dürfen. Wie tief dabei gelegentlich gegriffen

wurde, erkennt man etwa an dem Beispiele der erweiternden Umgestaltung, die unter dem Einflusse von Vogels I S. 279f. die Schlußpartie der Ausführungen über das Diatessaron oder unter demjenigen von E. Schwartz II S. 596—599 die Beurteilung des Verhältnisses der pseudo-apostolischen Rechtsliteratur zu Hippolytos erfahren hat. Und selbst da, wo B. einer neuen Anschauung gegenüber sich vorerst eine starke Reserve glaubte auferlegen zu müssen, ist er wohl wenigstens, wie I S. 314f. auf Preuschens Reklamierung der armenisch seit 1836 hinter dem Diatessaronkommentar Aφrêms gedruckt vorliegenden antimarkionitischen ἑρμηνεία τοῦ εὐαγγελίου für Theophilos von Antiocheia, ausführlich genug auf sie eingegangen, um dem Leser ein eigenes Urteil zu ermöglichen.

Während B. bezüglich des Zusammenhanges der AK. VIII., ÄgKO., des Testamentum Domini und der Hippolytoskanones sich II. S. 543 der ersten Auflage wesentlich auf den Standpunkt Funcks gestellt hatte, akzeptiert er nunmehr, „abgesehen von späteren Interpolationen", unumwunden die von Schwartz vertretene Identifizierung der ÄgKO. mit der ἀποστολικὴ παράδοσις des Hippolytos, bei der jener gegenüber AK. VIII, dessen „Paralleltext" und die Hippolytoskanones als Überarbeitungen erscheinen. Ich freue mich lebhaft, hier meine jetzige Meinung ebenso entschieden mit ihm im Einklang zu wissen, als er sich beispielsweise meiner Ablehnung von Revillouts Rekonstruktion des Zwölfapostelevangeliums aus koptischen Fragmenten anschließt. Auch in der Beurteilung des neuen Scholienkommentars zur Apokalypse möchte ich mir seine Stellung zu eigen machen, wenn er in ihm „eine Art Katene" erkennt, „deren Kompilator wahrscheinlich auch Origenesschriften, jedenfalls aber noch verschiedene andere Quellen benutzte." Skeptischer stehe ich entschieden B.s Lösungsversuch des Diatessaron-Problems gegenüber. Nachdem er sich I. S. 253 mit Lippelts Vermutung einer Evangelienharmonie als der Justinischen ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων einverstanden erklärt hat, läßt er diese von dem Nordmesopotamier in Rom kennen gelernte griechische Harmonie „nicht vor 172/173" durch Tatianos ins Syrische und „früher oder später" durch „eine unbekannte Hand ins Lateinische übertragen" werden. Ich maße mir keine genügende Vertrautheit mit dem Gebiete der NTlichen Textkritik an, um über die Fundamentalthese einer Trias nächstverwandter Evangelienharmonien in griechischer, syrischer und lateinischer Sprache ein Urteil zu fällen. Hat es aber eine solche Trias gegeben, dann würde mich gegen die Annahme, daß Tatianos der Urheber des syrischen, nicht des griechischen Textes gewesen sei, doch die doppelte Tatsache bedenklich machen, daß sein Werk bei den Syrern ständig unter dem griechischen Titel des Διὰ τεσσάρων erscheint und er selbst, der „Ἀσσύριος" der griechischen Überlieferung, als ܝܘܢܝܐ („Grieche") bezeichnet wird. Die erstere ließe sich etwa dahin erklären, der Titel seiner eigenen Arbeit sei durch ihn selbst von deren griechischer Vorlage herübergenommen worden. Wie aber sollte man sich mit der zweiten abzufinden haben, wenn Tatianos den Syrern, bei denen ja jede Spur einer Bekanntschaft mit der Apologie πρὸς Ἕλληνας fehlt, im Lichte eines ganz eminent syrischen Autors hätte erscheinen müssen? — Auch kompliziert sich mir alles mehr und mehr, durch den Umstand, daß ein außerkanonisches Element nicht nur vielleicht doch im syrischen Diatessaron einen breiteren Raum einnahm, als B. es S. 277f., Zahn folgend, Wort haben möchte, sondern vor allem auch schon den Justinischen ἀπομνημονεύματα ihre eigentümliche Färbung gegeben haben dürfte. Ich werde darauf in einer Untersuchung über die zu unterstellende Schlußpartie der letzteren einzugehen haben.

An der Grundrichtung des Werkes und dem wesentlichen Aufbaue des Inhaltes der beiden Bände hat ihre so gründliche Neubearbeitung begreiflicherweise allerdings nichts geändert. Nach wie vor wird in der *Einleitung* gegen die „moderne altchristliche Literaturgeschichte" die alte schroff ablehnende Haltung eingenommen und mit der alten Entschiedenheit I S. 34f. und II S. V das Prinzip einer literarischen Formengeschichte abgelehnt. Doch wird I S. 34 Anmk. 2 mit wohltuender Objektivität die auf jenem Prinzip aufgebaute altchristliche Literaturgeschichte Jordans „in ihrer Art" als „eine recht tüchtige Arbeit" gekennzeichnet und an der zweiten Stelle gibt B. unumwunden zu, „als Hauptschwäche der ersten Auflage" des II. Bandes „den Mangel einer einläßlicheren Würdigung der formellen Seite der Literaturerzeugnisse" empfunden zu haben. Dementsprechend hat er „insbesondere die allgemeineren Abschnitte über den Entwicklungsgang der kirchlichen Literatur des 3. Jahrhunderts durchgreifend umgestaltet", wobei die ursprünglich als Rückblicke den beiden Hauptteilen des Bandes angefügt gewesenen §§ zur Kennzeichnung des Charakters der Schriftstellerei der Orientalen und Okzidentalen nunmehr unmittelbar an die beiden ehemals einzigen Einleitungsparagraphen jener Hauptteile angeschlossen wurden. Man wird diese Umstellung ebenso sehr als die verstärkte Berücksichtigung des formalen Moments begrüßen. Gleich beifällig möchte ich sodann überall urteilen, wo sonst noch im einzelnen immerhin eine Änderung der Stoffanordnung stattgefunden hat. So sind die neutestamentlichen Apokryphen aus ihrer — für ihre Gesamtheit zweifellos, was ich RQs. XVI S. 252 klar hätte hervorheben sollen, entschieden unzutreffenden — Verbindung mit der häretischen Literatur gelöst und einem denselben abschließenden *Nachtrag* zu Bd. II zugewiesen, wo auch die dort von mir gerügte Behandlung zeitlich schon weit über den Rahmen der zwei ersten Jahrhunderte herabführenden Materials weit erträglicher wird. Die früher unter ihnen mitbehandelten Pseudoklementinen sind (II S. 615—626) zwischen dem Muratorischen Fragment und den alten Evangelienprologen einer- und Novatianus andererseits dem römischen Schrifttum des 3. Jahrhs. eingereiht. Von dem sog. zweiten Klemensbriefe und den den Namen des Klemens tragenden Briefen an die Ehelosen, deren Besprechung sich früher an diejenige des echten Klemensbriefes anschloß, haben die letzteren (II S. 299—304) bei den Syro-Palästinensern des 3. Jahrhs. ihren richtigen Platz eingenommen, während der erstere als die „älteste noch erhaltene Predigt" (II S. 487—490) dem Rahmen der „innerkirchlichen" Literatur der beiden ersten Jahrhunderte eingefügt wird, deren a. a. O. S. 253f. von mir beanstandeter Begriff so in glücklicher Weise etwas mehr Körper und Leben erhält. Hier folgt dann (I S. 491—494) in einem § über „eine metrische Grabschrift",

die einst bei den Antimontanisten recht unglücklich untergebrachte und gegen früher erheblich erweiterte Behandlung der Aberkiosinschrift und des gesamten Aberkiosproblems einschließlich der Vita. Zweifellos zutreffender ist endlich die AKO. (II S. 256—262) nunmehr zu den ägyptischen als in der ersten Auflage zu den syro-palästinensischen Literaturdenkmälern des 3. Jahrhs. gestellt.

Auch speziell bezüglich der im engeren Wortsinne d. h. nichtgriechisch orientalischen Schichten altchristlichen Schrifttums stehen die beiden ersten Bände der *Geschichte der altkirchlichen Literatur* in ihrer neuen Gestalt in bewunderungswerter Weise auf der Höhe des Tages. Immerhin hätte ich besonders, wenn auch keineswegs ausschließlich, nach dieser Richtung einzelne Nachträge und Ausstellungen noch zu machen.

Der I S. 136—139 einer verdienten besonders ausführlichen Behandlung gewürdigte Ignatianische Römerbrief findet angefangen von einer Strophe im Kirchengesangbuch des Severus von Antiocheia *(PO. VII S. 639ff.)* einen weitgreifenden Widerhall in griechischer und syrischer Kirchendichtung, den einmal sorgfältig zu verfolgen der Mühe lohnen würde und der vielleicht auf eine alte Sonderüberlieferung dieses Briefes in Verbindung mit dem Martyrium Colbertinum führen dürfte. Schon heute wäre aber jedenfalls S. 143 auf Grund meiner Angabe II S. 321 der Neuen Serie dieser Zeitschrift das Vorkommen auch arabischer Ignatioszitate zu vermerken gewesen. — Zu Polykarpos fehlt dann entsprechend S. 168ff. unter „Zweifelhaftes und Unechtes" ein Hinweis auf das von mir a. a. O. notierte arabische Zitat eines Werkes κατὰ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως. Doch ist dies insoferne ganz gut, als es sich, wie ich hier vorläufig feststellen will, um ein unter falscher Flagge geratenes Irenäuszitat handelt. — Zu Quadratus (vgl. I S. 183—187) habe ich noch immer meine RQs. XV S. 279 geäußerte Vermutung aufrecht zu erhalten, daß mit seiner Apologie gewisse noch unedierte mythographische Partieen bei dem Syrer Johannân bar Penkâjê zusammenhängen, und bin geneigt, sie auch auf verwandte Stellen des heute in der Ausgabe Schers zugänglichen *Liber scholiorum* des Theodoros bar Kônî auszudehnen. — Von den syrischen Quellen, „aus denen sich Diatessaron-Fragmente haben gewinnen lassen," hätte I S. 275 mindestens der Evangelienkommentar des Išôʿdaδ von Merw doch eine ausdrückliche Erwähnung verdient, weil er bis zu einem beträchtlichen Grade für den in Anmk. 1 bedauerten Verlust des syrischen Originals von Aφrêms Diatessaronerklärung Ersatz bietet. Auch wäre wenigstens in den Literaturangaben S. 281 auf Kmoskos *Analecta Syriaca e codicibus musei Britannici excerpta* in der alten Serie dieser Zeitschrift II S. 33—57, III S. 91—125, 384—415 hinzuweisen gewesen, deren gelehrte Einleitungen einen ausgedehnten Nachhall des Diatessarons in den betreffenden syrischen Texten nachzuweisen bemüht sind. — Dem I S. 359f. besprochenen von den Valentinianern gebrauchten „Evangelium der Wahrheit" entstammt vielleicht ein Fragment in den *Oxyrhynchus Papyri* VII. S. 16ff. — Aφrêm „redet" nicht nur *Serm. adv. haer.* 54, wie es I S. 368 heißt, „von Hymnen eines Bardesaniten, ohne dessen Namen zu nennen," sondern zitiert in *Serm. adv. haer.* 55 (Römische Ausgabe II S. 557 D, F; 538 A, B, E) wörtlich Wendungen der Dichtungen des Meisters selbst, die zur richtigen Beurteilung Bar Daiṣâns und seiner Lehre von einer kapitalen Bedeutung sind. „Einen näheren Einblick in die eigentümliche Gedankenwelt des hochbegabten Mannes," den nach S. 364 „die vorliegenden Quellen nicht" „gestatten" sollen, bekommt man außerdem denn doch bis zu einem gewissen Grade aus den betreffenden Ausführungen in der arabischen Weltgschichte des Agapios von Membiǵ (PO. VII S. 520f.), neben denen noch unedierte Ibn al-ʿAssâls in Betracht kämen. Entgegen der von B. anscheinend

in zustimmendem Sinne angeführten Auffassung Haases ergibt sich aus diesen Quellen, daß Bar Daiṣân doch wohl entschieden „Gnostiker in gewöhnlichem Sinne des Wortes" war. Auch frägt sich, ob und bis zu welchem Grade in ihnen etwa eine Art von Inhaltsangabe einer der S. 367 namhaft gemachten Schriften desselben vorliegt. — Zu Irenäus fehlt I S. 408 die Notierung der dann II S. 123 beiläufig erwähnten beiden griechischen Fragmente von *Adv. haer.* V. am Schlusse des von Harnack für Origenes in Anspruch genommenen Scholienkommentars zur Apokalypse und S. 409 eine, wenn auch noch so ablehnende, Bezugnahme auf die von Aucher vertretene These der Abhängigkeit des armenischen Ἐπίδειξις-Textes von einer lateinischen Vorlage. Auch wäre wohl S. 415 die von mir ZNtW. XIII S. 318 aufgeworfene Frage in Betracht zu ziehen gewesen, ob die in meinem S. 362 Anmk. 1 zitierten Aufsatz über *Die Lehre des römischen Presbiters Florinus* behandelten einschlägigen Nachrichten des Agapios von Membiǧ nicht auf den Brief an Papst Viktor zurückgehen, und S. 416 *f.* hätte die für den Grad seiner Bezeugung nicht gleichgiltige Tatsache Erwähnung verdient, daß das syrisch, arabisch und äthiopisch erhaltene Fragment eines nach Alexandreia gerichteten Briefes in Sachen der Osterfeier letzten Endes durch Severus von Antiocheia vermittelt ist. — I S. 494 vermißt man einen Hinweis auf die armenische Überlieferung der Aberkiosvita. — Die erst I S. 539 gelegentlich angeführten *Fragments d'apocryphes Coptes* von Lacau wären schon S. 502 unter den allgemeinen Sammlungen koptischer Apokryphentexte namhaft zu machen gewesen. — I S. 515 würden Jacobys auf Novatian *de trin.* 29 hinweisende Bemerkungen *Zum Taufbericht des Hebräerevangeliums* (ZNtW. XIII S. 161f.) Erwähnung verdient haben. — I S. 524 wäre mir eine beiläufige Stellungnahme zu der in meiner Besprechung von Revillouts *Apocryphes coptes* I. (RB. 2. III S. 245—265) vertretenen und soeben von Haase ZNtW. XVI S. 104f. scharf zurückgewiesenen Vermutung einer Abhängigkeit des dort vereinigten Materials (aus dem Bartholomäus-, einem Gamaliel- und einem Zwölfapostelevangelium) vom Ägypterevangelium erwünscht gewesen. — I S. 537 sind die im I. Bande der *Pubblicazioni della Società Italiana per la ricerca di papiri greci e latini in Egitto* als Nr. 6 veröffentlichten Papyrusbruchstücke auch der Kapp. 13—23 des Protoevangelium Jacobi nachzutragen. — I S. 539 wäre zum Bartholomäusevangelium, wenn schon etwa noch nicht der *Coptic Apocrypha in the dialect of Upper Egypt* von Budge, so doch der Vermehrung zu gedenken gewesen, welche das koptische Material bereits im J. 1909 durch de Rustafjaell *The light of Egypt from recently discovered predinastic and early christian records* erfahren hatte. — I S. 541 würden die ansprechenden Ausführungen von Evelin Wite über *The introduction of the Oxyrhynchus Sayings* (JTSt. XIII S. 74ff.) einer Erwähnung wert gewesen sein. — Bei Besprechung der „Anfänge der Pilatusliteratur" (I S. 543—547) ist nicht nur eine Edition des georgischen Textes des Nikodemusevangeliums von Chachanoff Евангелие Никодима (ohne Ort und Jahr!) unerwähnt geblieben. Es fehlt auch eine Erwähnung der in den Oxforder *Studia biblica et ecclesiastica* IV (1896) S. 59—132 von Conybeare gebotenen Übersetzung zweier armenischer Rezensionen der Pilatusakten und der ebenda V (1900) S. 152—163 von Kirsopp Lake veröffentlichten Teile des griechischen Textes einer Athoshs. Ja sogar die nunmehr in Revillouts Ausgabe (PO. IX S. 58—139) zu benützende koptische Version der ὑπομνήματα τοῦ σωτῆρος bleibt unerwähnt, obgleich Tischendorf schon in der ersten Auflage seiner *Evangelia apocrypha* die Kollation einer lateinischen Übersetzung derselben geboten und Fr. Rossi das Original in den *Memorie della reale Accademia delle scienze di Torino* 2. XXXV (1884) erstmals ediert hatte. — I S. 584 ist die Spur einer auch koptischen Überlieferung dar Thomasakten nachzutragen, die in einem von Revillout PO. II S. 197 fälschlich seinem vermeintlichen apokryphen Evangelienmaterial eingeordneten Fragment vorliegt. — I S. 614 ist über-

sehen, daß ich in der alten Serie dieser Zeitschrift IV S. 398—405 Spuren der Petrusapokalypse auch in dem äthiopischen „Buch der Geheimnisse des Himmels und der Erde“ nachgewiesen habe. — Der Zusammenhang der ägyptischen Überlieferung der AKO. ist ein so einfacher, wie es II S. 261 angenommen wird, doch wohl kaum. Er bedarf weit mehr „erst noch der Untersuchung,“ als das Verhältnis der tatsächlich wesenhaft identischen syrischen Texte. Dabei wird neben dem von Horner und seither auch von Périer PO. VIII S. 573—590 edierten (= Nr. 1—20 der sog. 71 Kanones) an demjenigen des II. Buches des ägyptischen Oktateuchs noch ein zweiter arabischer Text zu berücksichtigen sein, den ich zuerst RQs. XV S. 9 signalisiert habe. — Zu der II S. 329 erwähnten armenisch erhaltenen angeblichen Weihnachtspredigt Gregors des Wundertäters ist nunmehr vor allem Vardanian HA. XXVI S. 392—398, 469—476 zu vergleichen. — Daß „die zwei“ pseudocyprianischen „Gebete“ „nicht bloß lateinisch, sondern auch griechisch und arabisch-äthiopisch vorliegen“ und es „jetzt wohl als sicher gelten“ dürfe, „daß der“ — nach dem Zusammenhange doch von Schermann edierte — „griechische Text den Urtext darstellt,“ wie es II S. 504 heißt, ist keinesfalls zutreffend ausgedrückt. Neben den beiden lateinischen Gebeten steht vielmehr lediglich auch ein Korpus griechisch und arabisch-äthiopisch überlieferten Gebetstextes unter dem Namen des bekehrten Zauberers Kyprianos von Antiocheia, das mit jenen abgesehen von der Etikettierung wesentlich nur in dem von jüdischem Gebete ererbten Zuge einer Anführung biblischer Typen göttlicher Gebetserhörung und Wunderhilfe sich berührt. Die gesamte Intonierung ist bei den beiden lateinischen Stücken ungleich altertümlicher als bei diesem orientalischen Pendant, und man wird von dem letzteren aus höchstens darauf schließen dürfen und allerdings auch wohl schließen müssen, daß hinter ihnen ein — von der erhaltenen und in der Hauptsache schon der arabisch-äthiopischen Überlieferung zugrundeliegenden durchaus mittelalterlichen griechischen Textgestalt verschiedener — griechischer Urtext noch des christlichen Altertums stehe. — II S. 599 hätte, wenn auch hier, was wohl anläßlich der AK. nachgeholt werden wird, „auf die überaus verwirrte Überlieferung“ der Schriften ihres Kreises „weiter einzugehen“ nicht am Platze schien, wenigstens eine Aufzählung der verschiedenen Texte der sog. ÄgKO. geboten werden sollen, wobei wie für die AKO. neben dem von Horner und Périer edierten der 71 Kanones der hier besonders bedeutsame zweite arabische Text des ägyptischen Oktateuchs zu berücksichtigen gewesen wäre. — II S. 703 wären den Literaturangaben zur Ascensio Isaiae noch Lüdtkes auf sie, die Baruchapokalypse und ein Martyrium Daniels und der drei Jünglinge gehende *Beiträge zu slavischen Apokryphen* ZAtW. XXXI S. 218—235 und die III S. 381 der Neuen Serie dieser Zeitschrift registrierte wertvolle russische Arbeit von Rystenko beizufügen. — II S. 708 müßte noch vor den koptischen Fragmenten der Eliasapokalypse jetzt ein Papyrusbruchstück ihres griechischen Textes Platz finden, das als Nr. 7 in der zu I S. 537 angezogenen italienischen Publikation steht.

Verhältnismäßig am wenigsten bin ich, offen gestanden, von dem Abschnitt über die Oden Salomos befriedigt. Schon ihr knapper äußerer Umfang entspricht kaum der Bedeutung des merkwürdigen Liederbuches und der Masse der schon an dasselbe verwandten wissenschaftlichen Arbeit, vielleicht weil, — worin ich sofort nicht zu folgen vermag, — „der ästhetische Wert“ derselben „nicht sehr hoch“ soll „angeschlagen werden dürfen.“ Eine Charakterisierung der sich widersprechenden Ergebnisse, zu welchen jene Arbeit geführt hat, nach Inhalt und Wahrscheinlichkeitsgrad und eine Darlegung des gegenwärtigen status quaestionis hätte nach der Meisterschaft, mit welcher B.s klare und vornehm ruhige Darstellungskunst gerade solcher Aufgaben sich zu entledigen weiß, einen wahren Genuß versprochen. Aber von den beiden Fundamentalfragen nach der Ursprache der Oden und damit nach dem Zusammenhang ihrer syrischen und koptischen Überlieferung und nach dem religiösen Milieu,

dem sie ihren Ursprung verdanken, bezw. nach der Einheitlichkeit dieses Ursprungs wird überhaupt nur die letztere eigentlich in Betracht gezogen, und auch hier beschränkt sich B. in der Hauptsache darauf unter Ablehnung von Harnacks Annahme einer jüdischen Grundschrift mit Berufung auf Batiffol festzustellen, daß „die christliche Herkunft der Oden" „wohl schon als gesichertes Ergebnis der Forschung gelten" könne. Die von Conybeare vertretene Annahme montanistischen Ursprungs, Frankenbergs Versuch die angeblich in ihrem Alter weit überschätzten Gesänge in die Gedankenwelt der alexandrinischen Theologenschule herabzudrücken, de Zwaans Hinweis auf eine geistige Verwandtschaft mit Ignatios, Marshalls Gedanke an die Autorschaft eines bekehrten Juden von der Richtung Philons und Friedländers These eines Zusammenhangs mit vorchristlichen hellenistischen Kreisen, das alles wird stillschweigend übergangen. Auch das mit den beiden Fundamentalfragen in engem Zusammenhang stehende formale Problem der stichischen und strophischen Gliederung wird nicht einmal gestreift. Was die von B. selbst eingenommene Stellung betrifft, so stimme ich soweit entschieden mit ihm überein, daß wenigstens „ein leichter gnostischer Einschlag" sich geltend mache, wobei allerdings noch die wichtige Frage offen bleibt, wie weit eine gewisse gnostisierende Empfindungs- und Ausdrucksweise auch in großkirchlichen Kreisen als vollkommen möglich vorausgesetzt werden kann. Wenn er aber speziell dem „Gedanken an den Syrer Bardesanes" so entschieden zuneigt, daß er die Oden geradezu im Zusammenhange mit dessen Person und literarischem Nachlasse behandeln zu sollen geglaubt hat, so muß ich bekennen, daß gerade dieser Gedanke mir als einer der unglücklichsten erscheint, welche überhaupt bezüglich des Ursprungs der Oden geäußert wurden. Man vergleiche doch nur mit ihnen und ihrer etwas verschwommenen gottestrunkenen Mystik die oben berührten, uns durch Aφrêm erhaltenen Bruchstücke wirklicher Hymnen Bar Daiṣâns und deren platt und klar gnostisch-polytheistische Mythologie (Anrede an eine „Versammlung der Götter;" Zweizahl von Töchtern des Hl. Geistes, deren eine er auf den Knieen hält, um mit ihr zu kosen; Klage der Achamuth u. s. w.). Es liegt zwischen derartigem eine unüberbrückbare Kluft. Auch daß der vorliegende syrische Text der Oden als Original m. E. ernsthaft nicht in Betracht kommen kann, was er unter der Voraussetzung der Autorschaft Bar Daiṣâns oder eines seiner Schüler naturgemäß sein müßte, fällt kaum minder schwer gegen diese ins Gewicht. Derjenigen des Textes entspricht eine gewisse Dürftigkeit auch der Literaturangaben. Daß angesichts der Massenhaftigkeit einschlägiger literarischer Produktion eine ziemlich starke Beschränkung hier geboten war, ist gewiß nicht zu bestreiten, wobei dann allenfalls neben dem Verweise auf die Bibliographie der BbZ. ein solcher auch auf diejenige dieser Zeitschrift sich hätte nahelegen können. Aber einzelnes besonders Wertvolles wäre doch noch einer ausdrücklichen Erwähnung würdig gewesen. Ich denke beispielsweise an Worrells höchst beachtenswerte Perspektiven eröffnende Vergleichung der koptischen und syrischen Überlieferung JTSt. XIII S. 29—46. Für die von B. akzeptierte Bar Daiṣân-Hypothese wäre neben Newbold auch Sprengling *Bardesanes and the odes of Salomon* AJT. XV. S. 459ff. zu zitieren gewesen. Zu der S. 369 Anmk. 1 berücksichtigten Kollation der den Text von 17. 7—60 umfassenden Hs. *Brit. Mus. Add. 14.538* durch Burkitt ist stets die nicht unbedeutende Nachlese von Willig JTSt. XIV S. 293—298 heranzuziehen.

Grundsätzlich habe ich es bei diesen Bemerkungen unterlassen, auf die Fortschritte Rücksicht zu nehmen, welche die Erforschung der betreffenden Partien altchristlichen Schrifttums auch schon seit dem Erscheinen dieser Neuauflage gemacht hat. Es ist indessen ein eigenartiges Verhängnis, daß eine Reihe von Dingen durch B. nicht

mehr berücksichtigt werden konnte, deren Berücksichtigung — man möchte sagen — ums Haar noch möglich und im höchsten Grade wünschenswert gewesen wäre. So war es nicht mehr tunlich, I S. 142f. Wesselys koptische *Neue Materialien zur Textkritik der Ignatius-Briefe* dem Überlieferungsbilde der Ignatiana einzufügen. Zu den Oden Salomons hat gerade die Zeit seit Mitte 1913 eine Reihe besonders wertvoller weiterer literarischer Arbeiten gebracht, von denen doch wohl auch B. die eine oder andere ausdrücklicher Erwähnung für wert gehalten haben würde. Die Behandlung des Bartholomäusevangeliums müßte, nachdem nunmehr die Arbeit von Tisserant und Wilmart abgeschlossen vorliegt, deren Anfang I S. 539 gerade noch registriert werden konnte, und noch Haases Untersuchung *Zur Rekonstruktion des Bartholomäusevangeliums* ZNtW. XVI S. 93—112 hinzugekommen ist, ein ganz anderes Gesicht annehmen. Vor allem war es aber B. nicht mehr vergönnt, schon zu zwei neu ans Licht getretenen Texten von — in ihrer Art — ganz hervorragender Bedeutung Stellung zu nehmen: dem von Guerrier PO. IX S. 141—236 herausgegebenen äthiopischen „Testament unseres Herrn Jesus Christus in Galiläa", in dessen Rahmen uns nun erstmals ein Volltext des merkwürdigen apokryphen Apostelsendschreibens vom J. ± 180 entgegentritt, und dem von Reitzenstein ZNtW. XV S. 60—90 ans Licht gezogenen pseudo-cyprianischen Traktat „von den dreierlei Früchten des christlichen Lebens". Und vollends mußten ihm meine ZNtW. XIV S. 232—247, XV S. 332—335 an das orientalische Apokryphon anknüpfenden Untersuchungen, auf die beim Ägypterevangelium, der AKO. und Hippolytos Rücksicht zu nehmen wäre, und die bezüglich des lateinischen Stückes von Heer, mit eminenter Gelehrsamkeit durchgeführte Untersuchung über *Ps.-Cyprian vom Lohn der Frommen und das Evangelium Justins* RQs. XXVIII S. 97—186 bereits entgehen. Dabei hätten die Ergebnisse besonders dieser letzteren für ihn im Zusammenhange mit seiner eigenen Auffassung über die Justinischen ἀπομνημονεύματα von höchstem Werte sein müssen. Man fühlt angesichts dieser ziemlich empfindlichen Lücken, die nun da sofort wieder das Meisterwerk B.s auch in seiner verjüngten Gestalt aufzuweisen verurteilt ist, ein wie hohes Verdienst derartigen, ihnen gemeinsam zum Ruhme gereichenden Glanzleistungen gegenüber Verfasser und Verleger sich noch erwerben könnten, wenn sie sich dazu entschlössen, zu denselben von Zeit zu Zeit ein schmales Ergänzungsheft zu veröffentlichen.

2. Im gleichen Jahre mit dem II. Bande des B.'schen Werkes ist Rauschens mit der Einführung in die Patrologie denjenigen in Dogmengeschichte des patristischen Zeitalters verbindender kurzer *Grundriß* erstmals an die Öffentlichkeit getreten. Genau ein Jahr-

zehnt später sehen wir sein Original in einer Doppelauflage schon das viertemal erscheinen, nachdem in den JJ. 1904—1909 Übersetzungen ins Italienische, Polnische, Französische und Spanische erfolgt waren. Diese Tatsachen allein sprechen hinreichend für die hohe Brauchbarkeit, die das schmucke Bändchen — seiner Bestimmung gemäß wohl vor allem im akademischen Studienbetriebe — bewiesen hat. Daß „eine lückenlose Besprechung oder auch nur Aufzählung aller Väterschriften nicht in ihm gesucht werden" dürfe, hat der Verfasser im Vorwort zur ersten Auflage mit Recht betont, und darüber, wie weit für „das zum Wissen Notwendige oder doch sehr Wünschenswerte" die Grenzen zu stecken seien, lassen sich naturgemäß verschiedene Meinungen mit ziemlich gleichem Rechte vertreten. Immerhin sieht man schwer ab, warum in der Reihe der hier (S. 8—18) — nicht ungeschickt — an die Spitze gestellten Apokryphen das Bartholomäusevangelium, die Paulus- und die Thomasapokalypse und das Apostelsendschreiben von ± 180 fehlen müssen oder in § 72 als jüngere Vertreter der Kirchengeschichte (S. 233f.) neben den Griechen Theodoros Anagnostes und Euagrios und dem eigentlich nicht einmal so unbedingt hierher gehörenden Armenier Moses von Khoren nicht auch die Syrer Johannes von Ephesos und (Ps.-)Zacharias von Mitylene zur Geltung kommen, um nur beispielshalber zwei Fälle von vielen herauszugreifen, in denen ich eine abweichende Abgrenzung des aufzunehmenden Stoffes zu vertreten geneigt wäre. Doch ist in jedem Falle dankbar anzuerkennen, daß nicht nur von vornherein vermöge einer fast unübertrefflichen Knappheit der Darstellung im Verhältnis zu seinem Umfang der Inhalt des R.'schen Grundrisses ein ungemein reicher war, sondern daß auch hier bei der Neubearbeitung das entschiedenste Streben nach tunlichster Berücksichtigung gerade der neuesten Funde und Forschungen sich erfolgreich geltend gemacht hat.

Ich vermerke als Beispiele der Stellung, die R. in aktuellen Fragen einnimmt, welche den Leserkreis dieser Zeitschrift interessieren dürften, daß er S. 11 die Salomooden „in Syrien um 100—150 n. Chr. in judenchristlich-gnostischen Kreisen verfaßt worden" sein läßt, S. 46 im Anschluß an Vogels sich für Abfassung des Tatianischen Diatessarons in griechischer Sprache entscheidet, S. 68 „die Abfassung" des Scholienkommentars zur Apokalypse „durch Origenes" als „mit gutem Grunde bestritten" bezeichnet, S. 149 in der Beurteilung der wirklichen christologischen Lehranschauung des Nestorios sich Schulter an Schulter neben Fendt und Junglas stellt und (S. 201) bezüglich der ÄgKO. von der „Lösung des Problems" durch Schwartz als einer solchen redet, „die wohl als endgültige zu betrachten ist." Zu besonderer Genugtuung gereicht es mir, daß R. S. 223ff. die Übereilung, mit welcher er in der 3. Auflage sich K. Meisters Spätdatierung des Pilgerberichtes der Aetheria zu eigen zu machen geneigt war, jetzt mit Rücksicht auf Weigands und meine Nachprüfung der Frage durch eine verhältnismäßig eingehend begründete entschiedene Ablehnung derselben wieder gut macht und auf diesen Zug seiner Neubearbeitung sogar schon im Vorwort S. V hingewiesen hat.

Von den oben namhaft gemachten Erscheinungen, deren Aufnahme in der nächsten Auflage ich dringend befürworten möchte, bietet das Bartholomäusevangelium durch seine Bedeutung für die Entwicklung der Vorstellungen von der Höllenfahrt der Seele Christi ein besonderes gerade dogmengeschichtliches Interesse. Erhöhte Schwierigkeiten macht natürlich die Frage, wie weit bei bestimmten Persönlichkeiten oder Literaturdenkmälern in einem literaturgeschichtlichen Kompendium wie dem vorliegenden in der Berücksichtigung von Einzelheiten gegangen werden soll. Doch glaube ich, daß S. 13 eine Berücksichtigung der äthiopischen Überlieferung umfangreicher Partien der Petrusapokalypse und S. 34 eine Erwähnung der koptischen und des (manichäisch-) mittelpersischen Hermasbruchstückes entschieden nicht fehlen sollte. Ein Gleiches gilt S. 136 neben der großen römischen Aφrêm-Ausgabe von Lamys *S. Ephraemi Syri Hymni et Sermones*, zumal sie manchem wohl noch erheblich leichter zugänglich sein dürften als jene. Zum Schriftenkreise des Testamentum Domini und der ÄgKO. wäre ich berechtigt, S. 202 einen Hinweis auf meine einschlägigen Untersuchungen RQs. XIV S. 1—45 und I S. 98—137 der alten Serie dieser Zeitschrift zu erwarten. Zu Theodoros von Mopsuestia ist neben der S. 208 erwähnten syrischen Übersetzung des Johanneskommentars heute auch derjenigen der Schrift an Patrophilos über eine im J. 392 in Anazarbos stattgefundene Disputation mit Makedonianern zu gedenken. Was endlich von einem gediegenen Lernbuche bescheidenen Umfanges am unbedingtesten verlangt werden muß, ist die peinlichste Zuverlässigkeit des wirklich Gebotenen, soweit es sich dabei um tatsächliche Angaben handelt. Es würden sich indessen auch nach dieser Richtung hin in Zukunft noch Verbesserungen vornehmen lassen. So ist S. 11 von einer griechischen, statt von einer koptischen Erhaltung einer Fünfzahl von Salomooden durch die Pistis Sophia die Rede. S. 46 würde nach dem Zusammenhange sich beim Leser doch wohl die Vorstellung bilden müssen, daß der Diatessaronkommentar Aφrêms im syrischen Original vorliege, eine Vorstellung, die dann erst S. 136 eine Berichtigung fände. S. 57 wird der armenische Herausgeber der Irenäischen Ἐπίδειξις zunächst versehentlich mit seinem bloßen Vornamen genannt. S. 135 wird das große syrische Gedicht über den ägyptischen Joseph in zwölf Gesängen mit Bestimmtheit als ein echtes Werk Aφrêms behandelt, dessen Autorschaft in der Tat mehr als zweifelhaft ist. S. 198 wird die Tatsache, daß „unter den Gebetsformularen" von AK. VII „ein Morgengebet" „steht," „das fast ganz mit dem Gloria der römischen Messe übereinstimmt," in einer Weise als Beleg dafür angesprochen, daß „dies letztere" „also aus dem Orient stammt", die nicht ahnen läßt, daß die μεγάλη δοξολογία ganz abgesehen von der Rolle, die sie seit alters nicht minder in allen nichtgriechischen Riten des Orients spielt, griechisch auch schon im Codex Alexandrinus der Bibel steht.

Bei dem großen buchhändlerischen Erfolge des Grundrisses wird man hoffen dürfen, daß in nicht zu ferner Zeit die Bearbeitung einer weiteren Auflage vom Verfasser gerne benützt wird, auch da nachbessernd einzugreifen, wo heute seiner trefflichen Arbeit gegenüber noch Ausstellungen möglich sind.

3. Schon zwei Jahre nach seinem erstmaligen Erscheinen hat das ausgezeichnete *Enchiridion Patristicum* Rouët de Journels eine erste Neuauflage erlebt. Was ein Tafelband ebenso reichlich und gut ausgewählter als gut ausgeführter Illustrationen für das Studium eines archäologischen oder kunstgeschichtlichen Werkes ist, das bedeutet für eine — zumal dogmengeschichtlich orientierte — Beschäftigung mit der Entwicklung der altkirchlichen Literatur diese Sammlung von

heute mehr als 2400 Nummern, deren erste Auflage die ihr allgemein zuteil gewordene Anerkennung vollauf verdient hat. Die bewährte Gesamtanlage derselben ist denn auch in diese zweite unverändert herübergenommen worden. Ein mit peinlicher Sorgfalt ausgearbeiteter *Index theologicus* (S. 759—784) verweist unter seinen systematisch geordneten sachlichen Titeln auf die am äußeren Seitenrande stehende fortlaufende Numerierung der Texte, deren Anordnung, was die Aufeinanderfolge der einzelnen Autoren betrifft, eine chronologische ist. Umgekehrt gehen die Texte auf dem inneren Seitenrande begleitende Ziffern auf die bis Nr. 612 ansteigende fortlaufende Numerierung jener Titel des theologischen Sachregisters. Es ist so dem Benützer gleich bequem gemacht, sich das für einen bestimmten Lehrpunkt in dem Buche gebotene patristische Material zusammenzusuchen und von einer bestimmten Väterstelle aus sich über sachliche Parallelen zu derselben zu orientieren. In hohem Grade zu begrüßen ist es dabei, daß die Zählung der Stellen der ersten Auflage gegenüber um der in der zweiten aufgenommenen Erweiterungen willen keine Veränderung erfahren hat, die letzteren vielmehr durch Buchstaben unter sich und von jenem unterschieden unter der Nummer des letzten ihnen vorangehenden Textelementes der ersten Auflage mitgeführt werden. Nicht minder dankenswert ist es, daß gelegentlich sodann auch noch für nicht Aufgenommenes auf Denzinger-Bannwart *Enchiridion symbolorum* usw. oder Kirch *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae* verwiesen wird. Was die Zusätze der Neuausgabe betrifft, so entfallen sie im wesentlichen auf den Orient. Es kommen nämlich (S. 640f.) Nestorios, (S. 674) Proklos von Konstantinopel, (S. 718f.) Leontios von Byzanz und (S. 732f.) Andreas von Kreta und Germanos von Konstantinopel überhaupt erst nunmehr zu Worte, und von Theodoros von Mopsuestia werden (S. 419—421) statt einer einzigen jetzt sechs Stellen mitgeteilt.

Müßte es nicht einem so viel und dieses Viele so mustergiltig bietenden Florilegium gegenüber als unbescheiden erscheinen, so wäre ich geneigt, noch einer Vermehrung dieser Zusätze in weiteren Auflagen, an denen es einem so wertvollen Studienmittel naturgemäß nicht fehlen wird, das Wort zu reden. Insbesondere käme eine einläßlichere Berücksichtigung des bisher nur durch Aφrahat (S. 243—248) und Aφrêm (S. 248—258) mit 22 bzw. 43 Nrn. vertretenen nichtgriechisch-orientalischen Originalliteratur in Betracht.

Wie vieles dogmengeschichtlich wertvolle Material beispielsweise die Literaturdenkmäler aus den ersten christlichen Jahrhunderten Armeniens enthalten, ist aus den betreffenden Abschnitten in S. Webers Buche über *Die katholische Kirche in Armenien* (Freiburg i. B. 1903) zu ersehen. Ich erinnere sodann nur an die klassische Stelle über die Irrtumsfreiheit des Stuhles Petri im armenisch erhaltenen Briefe des Johannes von Jerusalem an den albanischen Katholikos Abas (vgl. II S. 70 Z. 11—16 der Neuen Serie

dieser Zeitschrift). Auch aus dem S. 642 herangezogenen Herakleides-Buche des Nestorios wäre vielleicht eine Äußerung über die Bewertung der Lehrautorität Roms mitzuteilen. Nachdem sodann an Nestorios doch einmal ein feierlich und förmlich verurteilter Häresiarch ausnahmsweise berücksichtigt wurde, ist schwer abzusehen, warum nicht die gleiche Ausnahme auch noch zu Gunsten des Severus von Antiocheia gemacht werden sollte. Ich denke etwa an seine von de Puniet RHE. XIII S. 50—59 verwerteten brieflichen Äußerungen, die zwar meiner Überzeugung nach eine vollkommen richtige Interpretation der unter Nr. 1157 aufgenommenen Chrysostomosstelle (*de prod. Judae* I 6) nicht darstellen, aber an und für sich als Zeugnisse eines Bekenntnisses zur konsekratorischen Kraft der Einsetzungsworte und zur Wirkung der Konsekration ex opere operato hervorragende Beachtung verdienen. Nachdem endlich (S. 473f.) an dem Euchologion von Thmuïs und (S. 723) sogar einer Contestatio des Missale Gothicum bereits jetzt auch liturgische Texte beigezogen sind, würde sich zur Frage der maßgeblichen Forma sacramenti der Eucharistie dringend die Mitteilung des konsekratorischen Gebetskreises des durch de Puniet bekannt gemachten altägyptischen Liturgiefragments auf Papyrus mit seiner den Herrenworten vorangehenden Epiklese empfehlen.

Die Gefahr, daß bei einem Entgegenkommen derartigen Wünschen gegenüber, deren von anderer Seite natürlich wohl wieder andere geäußert werden, der Umfang des Buches ungebührlich vergrößert werden könnte, läßt sich allerdings nicht übersehen. Doch wäre auch wieder die andere Frage aufzuwerfen, ob sich nicht dadurch der nötige Raum schaffen ließe, daß hier und dort eine als dogmengeschichtliches Beweismittel nicht recht tragfähige Stelle ausgemerzt würde. Denn daß nach meinem Empfinden es auch an solchen Stellen im heutigen Bestande der Sammlung nicht völlig fehlt, vermag ich nicht zu verschweigen. Ich bezweifle beispielsweise stark, ob diejenigen aus Andreas von Kreta und Germanos von Konstantinopel, vorab die unter Nr. 2336 stehenden poetischen Floskeln aus dem Kanon des ersteren auf den 9. Dezember ernsthaft etwas im Sinne der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis beweisen, will aber als Nichttheologe auf diesen Punkt nicht weiter eingehen.

Dr. A. Baumstark.

J.-B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Parisiis: Carolus Poussielgue bibliopola. Lipsiae: Otto Harrassowitz.*

Scriptores Syri Textus. Series quarta. Tomus I: S. Cyrilli Alexandrini Commentarii in Lucam, Pars prior. Edidit **J.-B. Chabot.** 1912 (330 S.).

Ursprünglich war beabsichtigt, den Textband zugleich mit der Übersetzung zu besprechen, da aber die Zeitverhältnisse wahrscheinlich die Drucklegung der letzteren noch länger verzögern dürften, soll wenigstens der erstere angezeigt werden. Es ist freilich ein eigenartiges Mißgeschick, daß grade die lateinische Übersetzung, die schon vor fast

50 Jahren von Lamy für die orientalische Reihe von Mignes *Patrologia* angefertigt wurde, noch immer nicht das Licht der Welt erblicken kann. Als dann 1903 das *Corpus* auf einer anderen Grundlage die Absichten Mignes zu verwirklichen begann, übernahm Lamy (s. P. Ladeuze, *Notice sur la vie et les travaux de Monseigneur Lamy*. Louvain 1908 S. 7) für diesen die Herausgabe des Lukas-Kommentares Cyrills, indes der Tod ereilte ihn kurz vor Vollendung des Werkes. Nun hat der unermüdliche Chabot auch dieses Werk auf seine Schultern genommen und uns einstweilen den 1. Teil der Homilien (1—80) im syrischen Texte vorgelegt. Während der Originaltext, drei vollständige Homilien ausgenommen, nur in Katenenscholien erhalten ist, hat uns die wohl noch ins 6. Jhrhdt. zurückgehende syrische Übersetzung die 156 Homilien über das 3. Evangelium bis auf Lücken am Anfange und Ende treu erhalten. 1858 hat Payne-Smith den syrischen Text derselben veröffentlicht und ihn im folgenden Jahre ins Englische übersetzt. 1874 konnte W. Wright die fehlenden Homilien 112—116 hinzufügen. 1911 habe ich aus *Cod. Sachau 220* größere Teile der Homilien 27, 28, 29 und 33 im Anhang zu meiner Arbeit über die Lukashomilien des Hl. Cyrill von Alexandrien, herausgegeben. Chabot war in der Lage, 2 weitere Blätter (3 und 12) der Hauptkodices nebst einigen neu entzifferten Partieen für die hier vorliegende Ausgabe zu benutzen. Mir selbst ist seitdem noch ein, wie es scheint, ganz kurzes Fragment begegnet im *Cod. 2023* zu Cambridge, fol. 55[b]; es gehört der vollständig erhaltenen Homilie 40 an (S. 101, Z. 6). Chabots Text ist darum weit vollständiger als der Payne Smiths; die Ergänzungen beziehen sich auf die Homilien 27, 28, 29, 32, 33, 36. Zur Ergänzung und Verbesserung der in meinen „Lukashomilien“ auf S. 37ff. gegebenen Liste habe ich nachzutragen:

Hom. 27*, zu Lk. 6, 20. 21; Syr.: Ende der Homilie in *Cod. Sachau 220*.
Griech.: Migne 72. 589 A, 5—B, 14: περὶ ποίων — ἀφιλάργυρον.
592 A, 11—B, 12: Μακαρίζει — ὁ κύριος.

Hom 28*, zu Lk. 6, 22. 23; Syr.: Bis auf den Schluß vollständig in *Cod. Sachau 220*.
Griech.: 592 C, 3—593 A, 6: ἐχρῆν γὰρ πάντως — βαδίσαντες ὁδόν.

Hom. 29*, zu Lk. 6, 24; Syr.: Anfang fehlt; größtenteils erhalten in *Cod. Sachau 220*.
Griech.: 593 B, 12—C, 4: ἀλλὰ φέρε — σκηνάς.
593 A, 8—B, 11: προαναφωνήσας — δύνασαι.

Hom. 30 und 31 fehlen ganz.

Hom. 32*, zu Lk. 6, 37—40; Syr.: Bis auf den Anfang erhalten.
Griech.: 600 C, 9—601 A, 11: γείτονα — κατὰ πρόθεσιν.
601 A, 13—B, 8: Ἀναγκαιοτάτην — ὁδηγοί.
601 C, 1—6: κἂν εἰ — Χριστοῦ.

Es lag tatsächlich ein Irrtum Payne-Smiths vor, der nicht bemerkt hatte, daß ein Blatt (3) fehlte, und darum wurde Hom. 29 mit 32 zu einem Stück verschmolzen und die richtige Einordnung des Berliner Fragments erschwert.

Hom. 33, zu Lk. 6, 41—45; Syr.: Jetzt vollständig geworden.
Griech.: wie in meiner Liste angegeben.

Hom. 34 und 35 sind vollständig.

Hom. 36, zu Lk. 7, 11—16; Syr.: Jetzt durch Auffinden von fol. 12 vollständig geworden.
Griech.: 609 B, 1—2: παραδόξοις — παράδοξα.
609 B, 5—14: Οἰκονομικώτατα — φησι.

Auf Payne-Smith sich stützend hat Chabot 2 Fragmente aufgenommen (S. 34, Z. 23 und S. 35, Z. 9), die vielleicht nicht hierher gehören; sie behandeln die Stellen Mt. 12, 29 und 18, 12, deren Paralleltext erst in der 81. und 106. — vollständig vorhandenen — Hom. zur Behandlung kommt. Es wäre aber denkbar, daß in der 21. Hom. tatsächlich diese beiden Stellen als Zitate Cyrills mit der angefügten Erklärung im Kontext gestanden hätten.

Nach angestellten Stichproben hat der Herausgeber gegen Payne-Smith am Text keine Emendationen vorgenommen. An manchen Stellen dürfte aber doch für die Herstellung des syr. Textes die Lesung der griechischen Fragmente, natürlich mit aller erforderlichen Vorsicht, herangezogen werden; z. B. hat S. 80 Z. 10 der Syrer ܐܠܝܐܝܬ, nach Ausweis der Cramerschen und Niketas-Katenen ist sicherlich ܐܠܗܐܝܬ — θεοπρεπῶς zu lesen. Allerdings ist es immerhin besser, einfach den Text nach den Hss. zu geben als aus dem subjektiven Empfinden heraus Verbesserungen vorzuschlagen, wie es Frankenberg in einer Rezension meiner Schrift in den Göttingischen gelehrten Anzeigen (1912 Nr. 5) tut.

S. 44, Anmkg., möchte Chabot lieber ܡܪܕܘܬܐ statt des von mir gegebenen ܚܣܝܘܬܐ lesen; doch ist grade das letztere Wort vom Übersetzer Cyrills sehr gern gebraucht (vgl. *Thesaurus syriacus* s. v.) und die Lesung an beiden Stellen nicht zweifelhaft. Eine Anzahl geringerer Versehen hat Diettrich in einer Besprechung in der *Theol. Litt. Ztg.* 1913, Sp. 618 nach dem Berliner Codex und meiner Ausgabe angemerkt.

Wenn ich zum Schluß noch auf einen Mißstand, den die Ausgabe mit den anderen des Corpus teilt, aufmerksam mache und einen Wunsch äußere, so soll damit dem verehrten Herausgeber durchaus kein Vorwurf gemacht werden; es betrifft die Behandlung der Schriftzitate. Im syrischen Text werden diese in keiner Weise hervorgehoben, weder durch andere Typen, noch durch Winkelhaken < >, wie etwa in syr. Hss. (Cod. Sach. 220), oder durch Randverweise. Für die Textkritik ist also einstweilen die Ausgabe so gut wie nicht vorhanden, denn es kann nicht einem jeden, der aus textkritischem Interesse an die Homilien herantritt, zugemutet werden, die, wie ich selbst erfahren habe, recht zeitraubende Arbeit der Anfertigung eines Stellenverzeichnisses zu beginnen. Und doch ist der Schrifttext in dieser Übersetzung so interessant, weil er einfach eine Übertragung desjenigen der griechischen Vorlage ist, wir also den von Cyrill benutzten Text daraus rekonstruieren können. Der Band, der dann die Versio bringen wird, wird wohl, wie sonst im Corpus am Rande die Schriftstellen näher angeben, aber hier wäre ein Gesamtstellenverzeichnis, und zwar für den syrischen Textband durchaus notwendig. Leider hat auch die

englische Übersetzung nur Randverweise bei den Schriftstellen, die noch dazu oft unzuverlässig sind; ein Stellenregister fehlt. Darum ist der Wunsch, den ich sicher nicht als einziger hege, der, es möge am Schluß des noch ausstehenden 2. Bandes (Hom. 81—156) ein Gesamtstellenverzeichnis die Benutzung erleichtern.

Privatdoz. Dr. A. Rücker.

Prof. Dr. Oskar Wulff, Kustos am Kaiser-Friedrich-Museum, Privatdozent an der Universität in Berlin, *Altchristliche und byzantinische Kunst. I. Die altchristliche Kunst von ihren Anfängen bis zur Mitte des ersten Jahrtausends.* — Berlin-Neubabelsberg. Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion m. b. H. (S. 1—360).

Für das von Fr. Berger in München herausgegebene großartige *Handbuch der Kunstwissenschaft* hat O. Wulff die Bearbeitung der altchristlichen und der byzantinischen Kunst übernommen. Von derselben liegt nunmehr der die Entwicklung der altchristlichen Kunst bis zur Mitte des ersten Jahrtausends verfolgende erste Teil bereits abgeschlossen vor. Daß wir hier einem echten und eigentlichen Ereignis gegenüberstehen würden, das vom Standpunkte einer nicht mehr romzentrisch orientierten Forschung aus kaum freudig genug begrüßt werden könnte, war von vornherein zu erwarten. Seine Stellung in der Frage: Orient oder Rom? hatte der Verfasser in den geistvollen Kapiteleinleitungen seines Kataloges der Berliner altchristlichen Denkmälerbestände, sowie in seinem *Ein Gang durch die Geschichte der altchristlichen Kunst mit ihren neuen Pfadfindern* betitelten Ausführungen in den Jahrgängen XXXIV und XXXV des RKw. hinreichend festgelegt. Auch jetzt setzt er über das erste der fünf großen Hauptkapitel seiner Darstellung, das in markigen Richtlinien das „Wesen und Werden der altchristlichen Kunst" skizziert (S. 1—16) als programmatisch wirkendes Motto das schon im J. 1879 niedergeschriebene Wort Ch. Bayets: „*L'Orient crée les types et les symboles: l'Occident les accepte.*" In der Tat bezeichnet sofort dieses Einleitungskapitel die denkbar entschiedenste Absage gegenüber dem alten Glauben an eine schöpferisch führende Bedeutung Roms und des Abendlandes überhaupt, ein wuchtiges Bekenntnis zu den neuen Lehren von der ausschlaggebenden Rolle insbesondere Alexandreias, Antiocheias und des seit der Konstantinischen Epoche zum Pietätszentrum der altchristlichen Welt gewordenen Palästinas. Klarer und schärfer, als es hier geschieht, könnten die fundamentalen Wahrheiten, um deren endgiltige und allgemeine Anerkennung es in dem die frühchristliche Kunstentwicklung betreffenden Prinzipienkampfe geht, kaum mehr aus-

gesprochen werden. Auch darin wird W. einer namentlich von dem Referenten mehrfach erhobenen Forderung gerecht, daß er mit Nachdruck den innigen Zusammenhang jener Wahrheiten mit dem kirchen- und kulturgeschichtlichen Gesamtbild des ersten halben Jahrtausends der christlichen Zeitrechnung andeutet. Allerdings kann leider nicht verschwiegen werden, daß gerade nach dieser Richtung hin das prachtvolle Präludium des Buches noch mehr als irgendein späterer Teil desselben an den kleinen, aber doch so empfindlichen Schönheitsfehlern gewisser Flüchtigkeitsversehen krankt.

Ich führe beispielsweise nur einiges Hierhergehörige an, was allein auf den zwei Seiten 9f. sich drängt: Antiocheia kann als „Vorort der kleinasiatischen christlichen Kultur" so unbedingt, wie es da geschieht, im Hinblick auf Ephesos und alle Erinnerungen, die dieser Name wach ruft, doch schlechterdings nicht bezeichnet werden. Ebensowenig läßt sich die Behauptung rechtfertigen, daß „in Syrien der Kult seine phantasievolle Ausgestaltung und seine feste Regel in den sogenannten apostolischen Konstitutionen und ähnlichen Kirchenordnungen" erhalten habe, wenn man an die ältesten Liturgiedenkmäler Ägyptens und an die durch E. Schwartz sicher gestellte Autorschaft des alexandrinisch orientierten Römers Hippolytos an der fälschlich sog. ÄgKO. denkt. Umgekehrt verbietet ein Vergleich ihres Liturgietypus mit dem in der Tat antiochenischen von AK. VIII Antiocheia als den Mutterboden der Pseudo-Areiopagitika zu betrachten. Durch eine Berufung auf ihre „neuen, der Psalmodie anverwandten Rhythmen" ist die syrische d. h. — nach dem Zusammenhang — sprachlich aramäische Hymnendichtung allermindestens durchaus ungenügend charakterisiert. Auch ist sie direkt zweifellos nicht „im 4. Jahrhundert dem Ambrosianischen Kirchengesang schon zum Vorbild" geworden. Den hl. Aφrêm als „Styliten Ephraim" bezeichnet zu sehen, müßte geradezu als unfaßbar erscheinen, wenn man nicht etwa das Hereinspielen eines Mißverständnisses der Stylitengestalt in dem bekannten Tafelbilde: Ἡ τοῦ ἁγίου Ἐφραὶμ Σύρου κοίμησις des Emmanuel Tzanfurnari annehmen dürfte. Wenn endlich gesagt wird, Antiocheia habe „besonders nach der Erhebung des feurigen Cyrill zum Patriarchen von Jerusalem († 386) das Primat über das eigentliche Syrien mehr und mehr an die Hauptstadt des Heiligen Landes abgeben" müssen, so scheint nicht nur das dem Autor der Katechesen gegebene Epitheton eine Verwechselung mit dem Alexandriner Kyrillos zu gewährleisten; es ist auch die unmittelbar kirchliche Bedeutung Jerusalems stark überschätzt und vor allem nicht beachtet, daß es einen dortigen Patriarchen erst gegeben hat, seit das Chalcedonense im J. 451 dem ursprünglich als Suffragan dem Sitze von Kaisareia unterstellten Bischof von Aelia Capitolina jene Würde verliehen hatte. Wir sollten mit Rücksicht auf den Widerstand, dem unser Kampf für die richtige kunstgeschichtliche Bewertung des christlichen Orients doch noch immer begegnet, uns peinlich vor derartigen Quidproquos hüten, die unseren „römischen" Gegnern nur zu billige Angriffspunkte geben, wenn es ihnen zweckdienlich erscheint, unsere Arbeitsweise als oberflächlich zu diskreditieren.

Das vorgezeichnete Programm, die christliche Kunst rund des ersten halben Jahrtausends als eine nach dem Westen vordrängende bodenständige Tochter des selbst in zunehmender Orientalisierung begriffenen hellenistischen Ostens zu erfassen, wird in den vier übrigen Hauptkapiteln der Reihe nach (S. 16—99) für „die Kunst der altchristlichen Grabstätten" mit Einschluß der Goldgläser und der durch

die Casa Celimontana vertretenen malerischen Innendekoration des Privathauses, (S. 100—200) für die Plastik, (S. 201—278) die Baukunst und (S. 279—360) „die altchristliche Malerei seit Konstantin dem Großen" einschließlich der Textilkunst mit einer Sicherheit und geschlossenen Großzügigkeit durchgeführt, welche eine kaum eingeschränkte Bewunderung verdienen, obgleich der Stand einer an allen Ecken noch in vollstem Flusse befindlichen Forschung im einzelnen vielfach eine andere Auffassung als möglich und die unvermeidliche Fehlbarkeit alles Menschenwerkes es an mancher Stelle als wünschenswert erscheinen läßt, daß eine durch die Vorzüge seiner Arbeit reichlich verdiente baldige Neuauflage W. Gelegenheit gäbe, feilend und ergänzend die nachbessernde Hand anzulegen.

Im höchsten Grade bezeichnend ist es, wie er sofort in dem Kapitel über die Sepulkralkunst der 1. Abschnitt über „Grüfte (Hypogäen) und oberirdische Grabanlagen" (S. 18—50) einen geographisch geordneten Überblick über die einzelnen Erscheinungen und ihre Verbreitungsgebiete nicht nach dem üblichen Schema mit den römischen Katakomben, sondern mit Palästina und seinen jüdischen und christlichen Felsgräbern beginnt, um zum Schlusse mit deshalb nicht minder warmen Worten in den unterirdischen Gemeindefriedhöfen Roms „die reifste Frucht in dem Werdegange der christlichen Sepulkralformen, nicht ihren Keim" zu preisen. In dem „die sepulkrale Malerei und Symbolik" behandelnden 2. Abschnitt (S. 50—99) ist der „das dekorative System" erörternde erste Teil (S. 50—60) in besonders hohem Grade instruktiv. Dagegen wird im folgenden vielleicht doch mit allzu geringer Einschätzung Roms alles auf die Unterscheidung einer alexandrinischen Unterschicht und einer antiochenischen Oberschicht der Entwicklung eingestellt, die sich in den Denkmälern des Westens spiegeln sollen.

Ich stimme selbstverständlich mit W. dahin überein, daß nicht nur die Christustypen des Guten Hirten, des Menschenfischers und des — seine Hauptrolle übrigens in der Sarkophagplastik spielenden — Pädagogen, von denen die beiden letzteren ihre literarische Erläuterung durch den Alexandriner Klemens finden, echt alexandrinische Schöpfungen sind, sondern daß auch der uns heute zuerst im Westen entgegentretende biblische Szenenschatz der sepulkralen Malerei ursprünglich durch den Osten im Anschluß an eine dort zuerst von der Kirche übernommene Gebetsweise des — nicht nur hellenistischen — Judentums entwickelt wurde, wobei dann wiederum der ägyptischen Metropole die grundlegende Bedeutung zukommen dürfte. Ich habe im letzten Jahrgang dieser Zeitschrift S. 298—305 durch meine Ausführungen über *Eine Parallele zur Commendatio animae in griechischer Kirchenpoesie* dieser Anschauung eine neue Stütze zu geben versucht und hoffe ihr noch eine weitere auf Grund ostsyrischer Kirchendichtung zu geben. Ob aber auch die ikonographische Formensprache, in welcher der Westen die einzelnen Themen jenes vom Osten überkommenen Szenenschatzes vorführt, noch rein östliche Prägung aufweist, ist damit keinesfalls entschieden, sollte vielmehr von Fall zu Fall Gegenstand sorgfältiger Nach-

prüfung bilden. Es sei mir gestattet hier wenigstens einen einzigen Punkt beispielshalber zu berühren. Daniel in der Löwengrube wird bekanntlich von den meisten Denkmälern abendländischer Sepulkralmalerei ebenso wie von der erdrückenden Masse der Sarkophagplastik unbekleidet dargestellt. Im Gegensatze hierzu zeigt ihn ein von W. S. 105 zweifellos mit Recht für den alexandrinischen Kunstkreis älterer Zeit in Anspruch genommener Sarkophag aus Le Mas d'Aire ebenso wie eine Freskodarstellung der Oase el-Khargeh in voller Bekleidung, wenn auch noch nicht in dem sonst den Magiern und den drei Jünglingen im Feuerofen eignenden Kostüm persischer Mithrasdiener, das in Übereinstimmung mit der gesamten späteren Kunst des Ostens bereits eine ägyptische Elfenbeinpyxis des 6. oder 7. Jahrhs. im British Museum (Dalton Nr. 298. Vgl. Taf. X), der Kosmas Indikopleustes und der einfarbige ägyptische Leinwandstoff des Kunstgewerbemuseums in Berlin (bei Strzygowski *Orient oder Rom* Taf. IV) ihm geben. In wesentlich derselben Bekleidung wie der gallische Sarkophag alexandrinischen Kunstcharakters und das ägyptische Fresko scheint von römischen Denkmälern den Propheten die Darstellung in der Capella greca (Wilpert *Fractio panis* Taf. IX) zu geben, die auch durch die breite, echt alexandrinischen Hellenismus atmende Hintergrundsarchitektur ihres Nabuchodonossorpalastes einzig dasteht. Eine eigentümliche Mittelstellung nehmen nun die beiden anderen ältesten Danielfresken Roms, im Ambulacrum der Flavier und an der Decke der Lucinagruft (Wilpert *Malereien* Taf. 5, 1 und 25), ein, indem sie ihren Helden nur mit der auf der Brust sich weit öffnenden Exomis bekleiden, während gleichzeitig wenigstens dasjenige der Domitillakatakombe nach de Rossis noch immer beachtenswerter Vermutung eine Abhängigkeit von dem Wirklichkeitsbild des Todes der *ad bestias* verurteilten Opfer der Arena verraten würde, die auch der hier dem Meister widersprechende Wilpert (a. a. O. S. 42) bei einigen späteren Darstellungen durch die Bekleidung Daniels mit dem Perizoma angedeutet zu finden geneigt ist. Mir scheint mit fast zwingender Bestimmtheit die Schlußfolgerung sich aufzudrängen, daß die Darstellung in voller Bekleidung das von vornherein in der christlichen Kunst Alexandreias Gegebene war, an dessen Stelle sich in Rom allmählich unter dem Einfluß der hauptstädtischen Arenaszenen der Übergang zur unbekleideten Darstellung vollzog, eine Entwicklung, die zum völligen Abschluß dann allerdings nach Ausweis der Sarkophagplastik wieder in einem Zentrum des Ostens gekommen sein dürfte: in Antiocheia, wenn man den gewiß mindestens weitaus wahrscheinlichsten Namen jenes Zentrums nennen will. Ähnlich komplizierte und ein selbständiges Eingreifen Roms in die Ausgestaltung des ikonographischen Typus doch involvierende Verhältnisse mögen dann aber noch häufiger bestehen.

Ich habe mit diesen Bemerkungen bereits auf dasjenige Gebiet übergegriffen, welches der 1. Abschnitt von W.s III. Kapitel (S. 100—126) zum Gegenstande hat, indem er „die Entwicklung der Sarkophagplastik in den Denkmälern des Abendlandes" verfolgt. W. steht über der Modetorheit einer übermäßigen Frühdatierung ihrer Denkmäler. Aber er nimmt doch an — und hierin wird ihm unstreitig beizupflichten sein —, daß einzelne besonders vortreffliche Stücke immerhin der Zeit der Antonine oder Severe entstammen dürften. Es handelt sich vor allem um die besten Beispiele einer von ihm als alexandrinisch angesprochenen Richtung, der auch die figürlich geschmückten Riffelsarkophage angehören. Neben der für jene besten Nummern bezeichnenden Wannenform sind das starke Hervortreten des bukolischen und georgischen Elements, eine Neigung zur Berücksichtigung der Landschaft,

die von der Orans und den obengenannten alexandrinischen Christustypen gespielte Rolle und eine Beschränkung auf verhältnismäßig wenige biblische Szenen für dieselbe charakteristisch. Einer antiochenisch-kleinasiatischen Richtung werden demgegenüber sowohl die Sarkophage mit einreihigem reichem Szenenfries, als auch die Arkadensarkophage samt den beiden ihnen nächst verwandten Klassen der großfigurigen Prachtsarkophage mit oder ohne architektonischen Hintergrund der repräsentativen Darstellungen und der Sarkophage mit Szenenabteilung durch Bäume zugewiesen. Für einen römischen Werkstatttypus bleiben die fast immer für Doppelbestattung bestimmten Sarkophage mit zweigeschossigem Szenenfries übrig, die in einem muschelförmigen Porträtschild das Brustbild der Verstorbenen zeigen. Man wird diese geistvoll durchgeführte Klassifizierung im allgemeinen nur gutheißen und höchstens die Frage andeuten können, ob nicht auch das doch fast ebenso mannigfache als umfangreiche Material der zweiten Klasse wieder auf verschiedene lokal bestimmte Schulen entfallen dürfte, wobei sich naturgemäß vor allem eine Scheidung antiochenisch-syrischen und süd- und westkleinasiatischen Stilgutes nahelegen würde. Selbst die Möglichkeit einer Sonderstellung des eigentlichen Griechenlands ließe sich allenfalls ins Auge fassen, wenn man die Bedeutung bedenkt, welche eine Gemeinde wie die korinthische für das Christentum der ersten Jahrhunderte gehabt hat. Immerhin wird man es sehr schmerzlich empfinden, daß noch immer auch nicht ein einziges im Osten selbst gefundenes Denkmal uns in die Lage versetzt, das Recht einer Aufteilung des uns im Abendland entgegentretenden Materials an eine Mehrzahl im östlichen Hellenismus wurzelnder Stilrichtungen gewissermaßen mathematisch darzutun. Inzwischen würde eine Untersuchung darüber höchst dankenswert sein, ob für eine solche Aufteilung nicht Anhaltspunkte sich auch durch einen Vergleich mit profaner Skulptur gewinnen ließen. Auch die Fragen würden einer möglichst statistischen Beantwortung zu empfehlen sein, ob und wie weit mit den stilistischen Unterschieden solche nicht nur in der Auswahl der dargestellten Szenen, sondern auch in der ikonographischen Gestaltung der einzelnen und in der benutzten Marmorsorte Hand in Hand gehen.

Der 2. Abschnitt von W.'s Plastik-Kapitel (S. 120—141) behandelt „die Blüte der syrisch-palästinensischen Reliefskulptur", als deren Zeugen neben einigen vor allem gleichfalls nach Venedig verschleppten Bruchstücken die Ciboriumssäulen von San Marco, die „kaum später als um Mitte des 5. Jahrhunderts fallen" sollen, der einem auf der Prokonnesos arbeitenden syrischen Meister zugewiesene Ambon von Saloniki und die beiden Holztüren von S. Ambrogio in Mailand und S. Sabina in Rom angesprochen werden. Der 3. und 4. Abschnitt (S. 141—147 bzw. 147—160) haben „die alexandrinische und koptische

Reliefplastik seit Konstantin" angefangen von den Porphyrsarkophagen der Konstantina und Helena und „die altchristliche und die profane oströmische Freiplastik" zum Gegenstand. Eine bis auf den Galeriusbogen in Saloniki, den Konstantinsbogen in Rom und die Fragmente eines vielleicht noch diokletianischen Monuments in Nikaia zurückgreifende besonders warme Behandlung erfährt im 5. Abschnitte (S. 160—169) die weiterhin durch die Theodosiosbasis im Hippodrom, die Theodosiossäule auf dem Taurusplatze und die Arkadiossäule auf dem Xerolophos vertretene „Reliefplastik der oströmischen Staatsdenkmäler". Ihre bei einem „entschiedenen Wirklichkeitssinn" mit ihrer Zurückbildung von „Hochrelieftypen in Flachrelief" „einen ausgesprochen malerischen Charakter tragende" „ganz neue Prosa der Reliefkunst" wird auf eine letzten Endes in Antiocheia wurzelnde griechisch-syrische Schulrichtung zurückgeführt, womit allerdings das bekannte aus einer Vergleichung des Bassussarkophages mit den Skulpturen des Konstantinsbogens sich ergebende Problem offenbar eine neue und nicht unerhebliche Verwicklung erfahren müßte. „Die christliche Reliefplastik im byzantinischen Kunstkreise", deren Besprechung im 6. Abschnitt (S. 170—184) naturgemäß von den Sarkophagen des Sidamara-Typs ausgeht, sieht sich in erfreulichem Gegensatze zu ihrer durch Dütschke vertretenen teilweisen phantastischen Frühdatierung auch die ravennatischen Sarkophage zugerechnet, unter denen zwei Stammtypen von kleinasiatischem und palästinensischem Charakter unterschieden werden, entsprechend der „von Anfang an im Zeichen der Stilmischung" vor allem einer syrischen und einer (nordwest)kleinasiatisch-griechischen Richtung stehenden kirchlichen Plastik der oströmischen Hauptstadt selbst. Trotz seines erheblichen Umfanges führt endlich der 7. Abschnitt (S. 184—200) „die altchristliche Kleinplastik" in Elfenbein und Metall im Verhältnis zu der auch von W. nachdrücklich betonten Bedeutung gerade dieser Denkmälerschicht noch etwas summarisch vor. Speziell auf dem Gebiete der Elfenbeinschnitzerei werden unter strikter Ablehnung irgend einer selbständigen Teilnahme des Abendlandes an der Produktion von den Hauptarbeiten kirchlichen Charakters die Lipsanothek von Brescia, das Mailänder fünfteilige Diptychon, das Werdener Kästchen, die Berliner sowie die als christlich angesprochene Pyxis von Bobbio (mit Orpheus) einer antiochenischen, die Maximianskathedra einer schon unter syropalästinensischem Einfluß stehenden alexandrinischen Kunstübung zugewiesen. Anderes, darunter die Trivulzio- und die Münchener Tafel mit Myrophorenszene und Himmelfahrt, sowie die Londoner Passions- und Ostertäfelchen, soll direkt „aus einer in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts in Palästina arbeitenden Schule" hervorgegangen sein, während die große Masse der Diptychen und Pyxiden auf eine weiter nach Westen und eine weiter nach Osten weisende syrische

Richtung verteilt werden, deren Schaffen gleichmäßig wenigstens „mit der Kunst Palästinas zusammenhängt". Denkmäler eines byzantinischen Mischstiles endlich werden an die Konsulardiptycha angeschlossen. W. erblickt hier (S. 187) in der mannigfachen Fassung der Myrophorenszene auf den von ihm für die palästinensische Sphäre reklamierten Stücken einen Beleg dafür, „daß die junge Kunst Palästinas dieselben Gegenstände mit den gleichen Elementen immer wieder neu und spannend darzustellen weiß". Meinerseits möchte ich jene ikonographische Erscheinung an und für sich und im Gegensatze zu dem durchaus feststehenden entsprechenden Bildtyp der Monzeser Ampullen und der diesen verwandten kunsthandwerklichen Erzeugnisse vielmehr auf eine Verschiedenheit auch der örtlichen Herkunft der Monumente deuten und insbesondere ein Stück wie die Trivulzio-Tafel unmittelbar weit eher mit Diehl *Manuel* S. 73 und Vincent RB. 2. XI S. 94 auf Alexandreia zurückführen.

Für die Besprechung der altchristlichen Architektur ist es wieder charakteristisch, wie ihr „die Basilika" behandelnder 1. Abschnitt (S. 201—244) mit klarem und festem Griff die Konstantinischen Gedächtniskirchen des Heiligen Landes zum Ausgangspunkte der geographisch geordneten Übersicht über den Denkmälerbestand bzw. die aus demselben sich ergebenden territorialen Bautypen macht, um von Palästina nach Syrien und dessen mesopotamischem Hinterlande fortzuschreiten, im lateinischen Nordafrika und in Ägypten den Nachhall alexandrinischer Kunst zu suchen und nach Einschaltung von Byzanz, Kleinasien und Griechenland endlich mit dem europäischen Abendlande zu schließen. Die geschichtliche Wurzel des kirchlichen Bautypus erblickt W. mit erfreulicher Bestimmtheit unter Ausschluß aller früheren Erklärungsversuche in den Privatbasiliken des hellenistisch-römischen Palast- und Wohnhausbaues. Seine Kreierung für die Erstellung selbständiger christlicher Kulträume größeren Umfanges läßt er in Antiocheia erfolgt sein, was mit Rücksicht auf die frühe und reiche Entwicklung der basilikalen Architektur in Syrien gewiß vieles für sich hat, aber im Hinblick auf Alexandreia vielleicht noch mehr als im Hinblick auf Rom doch einigen Bedenken unterliegt. Die weitere Ausgestaltung des baulichen Schemas sucht er treffend im Zusammenhang mit derjenigen des Gottesdienstes zu begreifen, wobei ihm allerdings eine bessere Vertrautheit mit den Einzelheiten der liturgiegeschichtlichen Entwicklung und ihrer lokalen Schwankungen nicht unerheblich zustatten gekommen wäre. Auf ein kultisches Bedürfnis nach Verbreiterung des Presbyteriums wird insbesondere die Entstehung des Querschiffes zurückgeführt und als eine unabhängige, auf einem Verwachsen der Basilika mit der triapsidialen Coemeterialcella beruhende Parallelerscheinung zu demselben der trikonche Abschluß ge-

wertet. Bezüglich der Geburtskirche in Bethlehem tritt W. (S. 208), ohne allerdings den neuesten Bestreitungsversuch von Vincent und Abel schon gekannt zu haben, entschieden für Konstantinischen Ursprung des Ganzen einschließlich von Narthex und Trikonchos ein. Bezüglich der Konstantinsbauten auf dem Golgothaareal bekennt er sich (S. 207) nicht minder nachdrücklich im Gegensatze zu Heisenberg zu der Annahme ostwestlicher Abfolge von αὐλὴ πρώτη, Martyrionsbasilika, Golgothahof und Anastasisrotunde, macht dann aber in späterem Zusammenhange (S. 247) dem Gedanken an eine starke Veränderung, welche wenigstens die letztere durch die Restaurationstätigkeit des Modestos erfahren hätte, allzustarke Zugeständnisse, wobei er —, was ich entschieden ablehnen möchte, — als eine Nachahmung der vormodestianischen Anlage, ja geradezu „als ihr getreuestes erhaltenes Abbild"-S. Stefano Rotondo in Rom in Anspruch nimmt. Das Alter und die entwicklungsgeschichtliche Bedeutung der nordmesopotamischen Kirchen und Kirchenruinen betreffend wahrt er (S. 217 f.) eine etwas unklare zurückhaltende Stellung, die in jedem Falle Herzberg-Guyer günstiger ist als Strzygowski. Ich möchte hoffen, daß meine ja allerdings gleichfalls vermittelnde Stellungnahme oben S. 111—131 auch für ihn zur Klärung des Problems beiträgt. Von den Kirchenbauten der Menasstadt wird (S. 229 f.) die große Arkadiosbasilika mit Rücksicht auf ihre „gesamte das typische Akanthusblattwerk und andere echt byzantinische Motive aufweisende dekorative Architektur" und ihre Erstellung „aus griechischem Inselmarmor", dem byzantinischen Kunstkreise zugerechnet, was im Hinblick auf ihr mächtiges Querschiff nur angängig sein würde, wenn eine ähnliche Anlage in der Hauptstadt schon für das 4. Jahrhundert erwiesen wäre. Dies aber ist nicht der Fall und insbesondere die Kreuzform schon der Konstantinischen Apostelkirche trotz Hagios Demetrios in Saloniki und S. Nazario in Mailand mindestens im allerhöchsten Grade fraglich.

„Der Zentral- und Kuppelbau", dem der 2. Abschnitt des Architekturkapitels (S. 240—258) gewidmet ist, ließ eine Anwendung des geographischen Schemas nicht zu. In einheitlich fortschreitendem Verfolgen der Entwicklung zu immer komplizierteren Formen, das die gerade hier besonders unverkennbare Führerrolle des Ostens ebenso scharf als ungesucht hervortreten läßt, werden die Rotunde und das Oktogon, je ohne und mit innerer Stützenstellung oder Kreuzdurchsetzung und die Syrien, Kleinasien und Mesopotamien angehörenden ältesten Versuche einer Verschmelzung des zentralen mit dem basilikalen Baugedanken behandelt. Der reichen Mannigfaltigkeit der letzteren, so besonders bedeutsamen Denkmäler, in denen wesenhaft dasselbe Streben in verschiedenartiger Weise sich auslebt, eine klare genetische Einordnung zu geben vermag W. ebenso wenig, als heute irgend jemand. Immerhin wagt er es, mit Rücksicht auf den Zentral-

bau von Rusapha, die jakobitische Kirche im Amida-Dijarbekr und S. Lorenzo in Mailand (S. 254) den Gedanken an eine Abhängigkeit von vorbildlicher schöpferischer Bauweise Antiocheias zu äußern und bezüglich der Kuppelbasilika von Meriamlik, des Zenobaues der Theklabasilika und des Westteiles der Doppelkirche in Ephesos (S. 256) die Frage aufzuwerfen, „ob die Einfügung der Kuppel in den basilikalen Aufbau nicht schon dem Eingreifen der byzantinischen Baukunst zu verdanken sei." Meines Erachtens sollten selbst derartige Teillösungen des Problems als verfrüht gelten, solange wie der Kirchenbau Antiocheias selbst, so vor allem auch derjenige Edessas tatsächlich eine große Unbekannte darstellt, und für die trotz der persischen Christenverfolgungen gewiß nicht zu unterschätzende christliche Architektur des Sassanidenreiches noch nicht einmal der Versuch einer Sammlung etwaiger literarischer Zeugnisse gemacht ist. Im 3. Abschnitt (S. 258—265) wird kurz „der altchristliche und spätantike Profanbau" charakterisiert. Dabei werden neben dem Privathausbau der verödeten Städte Syriens Kloster-, Xenodochien- und Bäderanlagen, der Palastbau, zu dem von den Befestigungsanlagen der Lagerkastelle der Diokletianspalast von Spalato die Brücke bildet, und die Denkmäler der Stadtbefestigung und Wasserversorgung in Betracht gezogen. Konnte hier über eine Skizzierung des Gegenstandes in seinen großen Richtlinien kaum hinausgegangen werden, so behandelt der 4. Abschnitt (S. 265—278) wieder eingehender „die Bauornamentik und die Zierglieder der altchristlichen Architektur". Es wird einem speziellen Kenner desselben wie etwa E. Weigand vorbehalten bleiben müssen, W. auf dieses ebenso wichtige als ausgedehnteste Monumentenkenntnis und peinlichste Akribie erfordernde Gebiet zu folgen.

Mich selbst hat in entsprechender Weise naturgemäß der die Behandlung der nichtsepulkralen Malerei eröffnende Abschnitt über „die altchristliche Miniaturmalerei" (S. 280—307) interessiert. W. steht, wie er ausdrücklich angibt, hier vorzugsweise auf den Schultern Ainalows, hat aber sorgfältigst auch berücksichtigt, was die neueste Zeit an einschlägiger Literatur und vor allem an Erschließung weiterer Denkmäler gebracht hat. Einer alexandrinischen Richtung, die im Verlaufe der Entwicklung in Konstantinopel eine letzte Zufluchtsstätte gefunden hätte, werden Josuarolle, Quedlinburger Itala, Cottonbibel, der Pariser Psalter Bibl. Nat. Gr. 139, der Chronograph vom J. 354, die Weltchronik der Sammlung Goleniščew, Kosmas Indikopleustes, die mittelalterliche Illustration paganer griechischer Literatur, der Physiologus und der Wiener Dioskorides gutgeschrieben. Syrien-Palästina sieht demgegenüber sich eine grundlegende Bedeutung für die Illustration der neutestamentlichen Geschichte beigemessen, während der Nachhall einer alexandrinischen Behandlung auch dieses Stoffes im Pariser Gregor von Nazianz sich zwischen Byzantinischem verlieren soll. Als

unmittelbar altbyzantinische Schöpfungen werden die drei Purpurkodizes der Wiener Genesis, des Rossanensis und der Fragmente von Sinope angesprochen, wobei jedoch nach rückwärts für die beiden letzteren ein Zusammenhang gleichfalls mit der syro-palästinensischen Sphäre und für die ersteren die Abhängigkeit von einem hellenistischen Rollenbuch etwa antiochenischen Ursprungs nicht verkannt wird. Von Abendländischem, abgesehen von den Quedlinburger Italafragmenten, soll der spärliche Bilderschmuck des Amiatinus „auf syrische Vorbilder zurückgehen", im Ashburnham-Pentateuch trotz Anerkennung eines, sich geltend machenden, germanischen Elements „eine ungriechische, sei es eine jüdische oder eine syrische Vorlage benutzt" sein, „wenn nicht etwa ein syrischer Maler in einem gallischen oder oberitalischen Kloster die Bilder ausgeführt" habe, „syrischen Einfluß" ferner auch das Cambridger Evangeliar verraten und selbst die verlorene Originalredaktion des illustrierten Prudentius „die Typen des Ostens nicht verschmäht" haben. Wie W. (S. 291f.) im zustimmenden Sinne den Ergebnissen meines Aufsatzes über *Frühchristlich-syrische Psalterillustration in einer byzantinischen Abkürzung* (alte Serie dieser Zeitschrift V S. 295—320) Rechnung trägt, so kann auch ich seinen Anschauungen mich auf weiten Strecken anschließen, wobei ich seine Anknüpfung der Quedlinburger Itala und der Cottonbibel an die antike Dramenillustration als einen besonders glücklichen Gedanken begrüße. Immerhin möchte ich die am reichsten durch den Parisinus 139 vertretene Redaktion des illustrierten Psalters unmittelbar eher als eine Schöpfung des asiatischen Hellenismus betrachten, glaube aber, wie ich schon II S. 118 der neuen Serie dieser Zeitschrift ausgesprochen habe, mit Birt *Die Buchrolle in der Kunst* S. 287f., daß ihr ein christlich-antikes Bilderbuch in Rollenform zugrunde liegt, das dann gleich dem Original der Josuarolle für alexandrinisch zu halten auch ich nicht anstehen würde. Wenn sodann W. (S. 292—297) sehr richtig die Stärke eines hellenistischen Elementes betont, das wie in dem Pariser syrischen Alten Testament Bibl. Nat. Syr. 341, so auch in den Randminiaturen des Rabbûlâkodex und seines Pariser Seitenstückes sich geltend mache, und andererseits den stärker orientalischen Stilcharakter der rückwärtigen beigebundenen Miniaturenblätter des Etschmiadzinevangeliars hervorhebt, so steht den hierbei in Betracht kommenden Einzelheiten die scheinbar widersprechende Tatsache gegenüber, daß als Ganzes die Randillustration der Kanonesarkaden die orientalische, die durch jene Blätter der Etschmiadziner Handschrift und die ganzseitigen Miniaturen des Rabbûlâkodex vertretene und im armenischen Vierevangelienbuchschmuck späterer Jahrhunderte fortlebende Eröffnung des Evangelienbuches durch eine Serie seitengroßer Bilder die hellenistische Rezension des reichen frühchristlich-syrischen Bilderschmuckes des

Evangelientextes darstellt. Endlich möchte ich an dieser Stelle einmal auf die engen Beziehungen hinweisen, die unverkennbar zwischen den Prophetengestalten des Rabbûlâkodex und der Illustration des Pariser syrischen Alten Testaments bestehen und die nur dahin sich deuten lassen, daß die ersteren aus der mithin wohl noch dem 5. Jahrhundert angehörigen Originalfassung der letzteren in den Evangelienbuchschmuck herübergenommen wurden.

Auf einen kürzeren 2. Abschnitt über „die altchristliche Tafelmalerei und die Ikonen" (S. 307—312) folgt an dem „die altchristliche Monumentalmalerei und das Mosaik" behandelnden 3. Abschnitt (S. 313—356) eine der glänzendsten Partien des Ganzen. Von Wandinkrustation und Pavimentmosaik wendet sich die Darstellung dem malerischen bezw. musiven Bildschmuck von Wänden und Gewölben des Sakralbaues zu. Eingehend werden hier einerseits die hervorragendsten erhaltenen Reste altchristlichen Wand- und Wölbungsmosaiks in S. Costanza, S. Pudenziana und S. Maria Maggiore in Rom, S. Giovanni in Fonte in Neapel, in den beiden Baptisterien, dem Mausoleum der Galla Placidia und der Kapelle des erzbischöflichen Palastes in Ravenna und in Hagios Georgios in Saloniki, andererseits die untergegangenen entsprechenden Dekorationen der Heiligtümer Palästinas besprochen, zu deren ahnender Wiedergewinnung noch immer die Ampullen von Monza das wertvollste Hilfsmittel darstellen. Dazwischen treten gehaltvolle Ausführungen über die älteste alexandrinische Tradition des bildlichen Wandschmuckes christlicher Kulträume, die Geschichte der sog. Hetimasie und verwandter ikonographischer Bildungen, das Eindringen des Heiligenporträts aus der Tafelmalerei, die immer reichere Ausgestaltung der apokalyptischen Symbolik und die technisch-stilistische Entwicklung der Mosaikmalerei. Ein Blick auf die in der koptischen Kunst von Bawit, Sakkarah usw. vorliegenden Denkmäler der Wandmalerei des 5. bis 7. Jahrhs. macht den Schluß. Persönlich darf ich mit Genugtuung feststellen, daß W. (S. 338f.) bezüglich der Echtheit des Prudentianischen Dittochaeums und seines Zusammenhangs mit der palästinensischen Monumentalmalerei, (S. 339) bezüglich der Abhängigkeit der Mosaiken aus dem Leben Jesu in S. Apollinare Nuovo von syrischer Liturgie und palästinensischen Bildtypen und (S. 342) bezüglich der für die Sionkirche und die Martyrionsbasilika in Jerusalem zu unterstellenden Apsisdekorationen sich die von mir vertretenen Anschauungen zu eigen macht. Ein abschließender 4. Abschnitt (S. 356—360) unterzieht „die spätantike und altchristliche Textilkunst" einer notgedrungen wieder stark summarischen Behandlung.

In einer Andeutung von denjenigen W.s abweichender Einzelauffassungen noch weiter zu gehen, als dies im obigen gelegentlich geschehen ist, muß ich mir versagen, da eine wirkliche Diskussion im Rahmen einer Buchanzeige nicht möglich ist. Da-

gegen möchte ich auch über das Einleitungskapitel hinaus auf einzelne zweifellose Versehen und Irrtümer aufmerksam machen. S. 18 wird ein Talmudzitat wenige Zeilen später als „dieselbe Mischnastelle" bezeichnet. — S. 19 ist entschieden die Bedeutung unterschätzt, welche neben den Schiebgräbern das Back-, Trog- und Senkgrab doch auch schon im jüdischen — und sonstigen vorchristlich semitischen (vgl. Maresa-Tell Sandaḥanne) — Begräbniswesen Palästinas hatte. Auch verdient es kaum so besonderer Hervorhebung, daß in dem christlichen Hypogäum von Dêr Dôsî „sogar Sarkophage aufgestellt" waren. War doch auch deren Gebrauch unter dem Einfluß des pagan-hellenistischen Bevölkerungselements, das sich solcher Prachtstücke wie des RB. 2. X S. 107—118 publizierten Jahreszeitensarkophages bediente, schon jüdischen Kreisen des Landes so vertraut geworden, daß in den sog. Königsgräbern die Proselytin Helena von Adiabene in einem Sarkophage ihre letzte Ruhestätte gefunden hatte. — S. 43 traut man seinen Augen kaum, wenn zweimal allen Ernstes „Calixtus", „dem von seinem Vorgänger Zephyrinus die Aufsicht" über das nach ihm benannte Coemeterium „anvertraut war", mit „Sixtus II." identifiziert und folgerichtig für diesen Blutzeugen der Valerianischen Verfolgung das Todesjahr 222 angegeben wird. — S. 46 liegt eine Verwechselung mit der modernen, San Paolo und San Sebastiano verbindenden Via delle sette chiese vor, wenn von einem bei der letzteren Kirche gelegenen „oberirdischen Coemeterium (delle sette chiese)" die Rede ist. Wie wenig sodann die „theologische Hypothese", daß sich dort „nicht das Grab, sondern das Haus (bzw. Absteigequartier) des Petrus oder gar beider Apostelfürsten befunden habe", sich kurzer Hand abtun läßt, beginnen nunmehr die neuesten vom deutschen Campo Santo unternommenen hochbedeutsamen Ausgrabungen klarzustellen. — S. 48 legt die Hervorhebung, daß „erst Konstantin der Große eine Coemeterialbasilika" in SS. Pietro e Marcellino habe „aufführen" lassen, das Mißverständnis nahe, als ob es solche in der Umgebung eines Martyrergrabes die alten Gruftgalerien zerstörende Anlagen überhaupt schon in vorkonstantinischer Zeit gegeben hätte. — S. 97 wird für die Szene von Rebekka und Elieser am Brunnen das „Evangelium von Rossano" statt der Wiener Genesis zitiert. — S. 111 wird Irenäus fälschlich als „Bischof von Lyon und Vienne" bezeichnet und für ihn mit aller Bestimmtheit das weder überlieferte noch aus irgend einem Grunde besonders wahrscheinlich zu machende Todesjahr 202 angegeben. — S. 204 wird die „Sitte, daß die Gaben von den Gemeindemitgliedern nicht mehr auf dem einfachen Altartisch niedergelegt, sondern von Diakonen auf besonderen Oblationarien entgegengenommen wurden", als eine schon „im 3. Jahrhundert aufkommende" unterstellt, wofür es an jeder liturgiegeschichtlichen Berechtigung fehlt. Wenige Zeilen nachher wird die Abfassung der Apostolischen Konstitutionen auf den „Anfang des 4. Jahrhunderts" in jedem Falle viel zu frühe datiert. — S. 206 wird in etwas vagem Tone von der „um das Jahr 335 n. Chr. errichteten Prachtbasilika des heiligen Grabes" gesprochen, während wir doch ganz genau wissen, daß die Konstantinsbauten auf dem Golgothaareal im September 336 nach zehnjähriger Bauzeit dediciert wurden. — S. 207 wird noch an der früher auch von mir mitvertretenen Strzygowskischen Annahme eines Fortlebens umfangreicher architektonischer Elemente des 4. Jahrhunderts in der heutigen Fassade der Grabeskirche festgehalten, die nunmehr als durch Vincent *Jérusalem* II S. 144—153 endgiltig widerlegt gelten muß. — Nach S. 207f. hätten zur Aufdeckung der Reste der Eleonakirche „Ausgrabungen im heutigen Benediktinerkloster" auf dem Ölberge geführt. Ein solches gibt es aber überhaupt nicht, sondern die Grabungen wurden von den Weißen Vätern auf einem ihnen selbst gehörigen Vignengelände begonnen, um in ihrem weiteren Verlaufe nach dem mit der Paternosterkirche der Fürstin Latour d'Auvergne verbundenen Karmeliterinnenkloster zuzuführen. — S. 230 findet sich die sinnlose Bezeichnung „Titularkirchen" für die römischen Titelkirchen. — S. 247

wird im Vertrauen auf die Planskizze bei Arkulf-Adamnanus für die Himmelfahrtskirche auf dem Ölberge die Gestalt einer Rotunde vorausgesetzt, während sie nach den Feststellungen Vincents a. a. O. S. 366—373 ein Oktogon gewesen sein muß. — S. 248 bleibt mit Bezug auf S. Stefano Rotondo die grundlegende Frage des Verhältnisses der Kirche zum alten Macellum Magnum völlig außer Acht. — S. 326 wird zu Unrecht der bereits durch Sozomenos Kgesch. IV 5 bezeugte Brief des auch hier fälschlich zum „Patriarchen" gemachten Kyrillos von Jerusalem an Konstantios als ein „apokrypher" bezeichnet. Vgl. Bardenhewer *Geschichte der altkirchlichen Literatur* III. S. 280f. — S. 337 hätte wie schon S. 238 vor dem schiefen Ausdruck von einer durch das Ephesinum anerkannten „göttlichen Würde" der Gottesmutter eine Einsichtnahme in den einfachsten Kleinen Katechismus der katholischen Religion bewahren können.

Wie weit in einer zusammenfassenden Darstellung wie der vorliegenden eine Berührung bestimmter weiterer Einzelheiten erwünscht gewesen wäre, ist naturgemäß eine Frage stark subjektiven Empfindens. Immerhin möchte ich mir auch nach dieser Richtung hin einige wenige Winke erlauben.

Als Beispiele mittelitalischer und etrurischer Coemeterien hätten S. 49 wohl das interessante Tuskulanische Coemeterium, dessen Ausgrabung durch die Basilianer von Grottaferrata mit so hervorragendem Erfolge in Angriff genommen wurde, und die Katakombe von Nepi mit ihren — allerdings wohl durchaus erst mittelalterlichen Malereien — mit in erster Linie Erwähnung verdient. — Die eigenartigen altchristlichen Gruftkammern von Sofia (vgl. N. S. II S. 392f. IV S. 166f. dieser Zeitschrift) wären nicht nur schon S. 29 wenigstens zu registrieren, sondern wegen ihrer teilweisen Ausmalung auch in dem Abschnitt über das „dekorative System" der sepulkralen Malerei zu berücksichtigen gewesen. — Zur Stützung der von W. erstmals S. 69 geäußerten Vermutung von einer noch jüdischen Vorstufe des funeralen Gemäldezyklus kämen neben dem in diesem Zusammenhang S. 316 erwähnten Pavimentmosaik mit der Überlistung Simsons an die Tosefta-Stelle Sabbat 18, 1 anknüpfende Äußerungen mittelalterlich rabbinischer Literatur über Darstellungen beispielweise der Opferung Isaaks und Davids im Kampfe mit Goliath in Betracht, auf die D. Kaufmann in einer lehrreichen Untersuchung über *Sens et origine des symboles tumulaires de l'Ancient-Testament dans l'art chrétien primitif* REJ. XIV (1887) S. 33—48, 217—253 beiläufig hingewiesen hat. Denn ich bezweifle sehr, ob er mit Recht (S. 47) hier den Nachhall einer Bekanntschaft jüdischer Kreise mit dem Bilderschmuck christlicher Grabstätten vermutet. Auch der reichen Ausmalung der — allerdings paganen hellenistisch-semitischen Grüfte von Maresa-Tell Sandaḥanne wäre in diesem Zusammenhang mit gleich gutem Grunde wie S. 69 des malerischen Dekors der jüdischen Katakombe der Vigna Randanini zu gedenken. — Die höchst bedeutsame kunstgeschichtliche Stellung der Silberschüssel von Perm ist nur dann richtig charakterisiert, wenn nicht nur, wie es S. 200 geschieht, ihre stilistische und technische Zugehörigkeit zum persisch-sassanidischen, sondern auch ihre ikonographische Abhängigkeit vom palästinensischen Kunstkreise gebührend hervorgehoben wird. — Als eine für die Entwicklung des kreuzförmigen Zentralbaues vielleicht hervorragend wichtig gewesene Erscheinung hätte S. 252 die durch Adamnanus *De locis sanctis* II 21 bekannte Memorialkirche über dem Jakobsbrunnen bei Samaria einen Platz finden dürfen. Auch eine vom *Breviarius de Hierosolyma* auf dem Areal des alten Tempels bezeugte *„basilica in cruce posita"* scheint hierher zu gehören. — S. 338 vermißt man ungerne dasjenige Beispiel einer Gegenüberstellung ATlicher und NTlicher Szenen an basilikalen Langhauswänden, das in erster Linie Erwähnung heischt: die in den Akten des siebten allgemeinen Konzils als konstantinisch angesprochene derartige Ausschmückung der Lateranbasilika, bezüglich deren ich auf meinen leider

von Druckversehen des italienischen Setzers strotzenden, weil mir nicht mehr rechtzeitig zur Korrektur unterbreiteten kleinen Aufsatz RO. III S. 86 ff. verweise. Ich stelle dort fest, daß wahrscheinlich durch diesen Doppelzyklus die *tituli* des Rusticus Elpidius inspiriert sind und daß sich in ihm ein starker syrischer Einfluß geltend gemacht haben dürfte. Fraglich ist, ob an der syrischen Küste selbst eine entsprechende Schöpfung die Θεοτόκος-Kirche in Berytos-Beirut schmückte, für die Zacharias von Mitylene (PO. II S. 49) eine Darstellung der Vertreibung Adams und Evas aus dem Paradiese bezeugt, oder ob hier wie in S. Maria Maggiore in Rom eine „Beschränkung auf das Alte Testament" stattgefunden hatte. — Als Spiegel der palästinensischen Monumentalmalerei kommt neben den S. 340 gewürdigten Monzeser Ampullen besonders noch ein Armband der Sammlung der Gräfin R. de Béarn in Betracht.

Es liegt mir selbstverständlich nichts ferner als durch diese Bemerkungen dem geradezu einzigartigen Werte der W.schen Behandlung der altchristlichen Kunst zu nahe treten zu wollen. Dagegen wäre dieser ungenügend gekennzeichnet, wenn nicht ausdrücklich noch zwei Eigentümlichkeiten derselben erwähnt würden: die bei aller gebotenen Beschränkung auf das Wichtigste mustergiltig ausgewählten Literaturnachweise und die ebenso formvollendete als reiche Illustration. Die letztere bezeichnet, zwei farbige und 15 schwarze Tafeln und 313 Abbildungen im Text von durchweg bester Ausführung umfassend, einen schlechthin glänzenden Rekord. Die ersteren, die gleich bestimmten Textpartien des aller Fußnoten entbehrenden Buches sich durch kleineren Druck abheben, reichen durchweg aus, um für eine in modernem Sinne orientierte genauere Beschäftigung mit irgendwelchen Einzelfragen die ersten Fingerzeige zu geben. Sichtlich ist das Bestreben, in ihnen noch die neuesten Erscheinungen zu berücksichtigen. Nur, daß es S. 209f. anscheinend nicht mehr möglich war, den ersten Doppelfaszikel des II. Bandes vom *Jérusalem*-Werk und das *Bethléem*-Buch der PP. Abel und Vincent OPr. und die RB. 2. IX S. 71—94 von Germer-Durand begonnene Publikation der durch die Ausgrabungen der Assumptionisten an der Stelle der altchristlichen Petrusbasilika (Kaiphashaus) in Jerusalem gewonnenen Ergebnisse noch zu notieren, wird man lebhaft bedauern.

Dr. A. Baumstark.

Johann Georg Herzog zu Sachsen, *Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens.* Mit 239 Abb. auf 109 Sondertafeln. Leipzig, Teubner. 1914. — X, 80.

Der erlauchte Verfasser hat seinen verschiedenen Beiträgen zur christlichen Altertumskunde des Ostens einen weiteren folgen lassen, umfangreicher als alle Vorgänger, äußerst gehaltvoll und reich an wertvollen Aufschlüssen und Mitteilungen. Er bringt die reiche Ausbeute einer Forschungsreise, die Se. Kgl. Hoheit im Herbst 1912 durch die Kirchen

und Heiligtümer Ägyptens von Kairo und Alexandrien angefangen bis hoch hinauf in die weltfernen Kirchentrümmer Nubiens gemacht hat. Beim Durchblättern dieser Tagebuchberichte und dieser zahlreichen Aufnahmen von Architekturen und kirchlichen Ausstattungsgegenständen wird einem wieder und wieder zum Bewußtsein gebracht, wie wenig wir gerade über die kirchlichen Altertümer dieses Landes wissen und wie wenig der ganze organisierte Reiseverkehr im Nilgebiet an dieser Tatsache geändert hat, weil er eben ausschließlich nur auf die vorchristlichen und außerchristlichen Altertümer zurechtgeschnitten ist. Und wie viel an kirchlichen Erinnerungen und Resten gilt es da noch festzuhalten vor dem unaufhaltsamen Verfall, oder auch zu retten vor sinn- und verständnisloser Mißhandlung! Das Buch ist darum eine spontane Gewissenserforschung der abendländischen Gelehrtenwelt, der sein Inhalt nicht nachdrücklich genug empfohlen werden kann. Vor lauter Hieroglyphen und Königsgräbern und Pyramiden hat sie bislang die anderthalbtausendjährige Geschichte, die darnach folgte, geflissentlich übersehen. Und erst in jüngster Zeit regen sich schüchterne Versuche, auch die christlichen Altertümer in würdigen Publikationen der wissenschaftlichen Welt zugänglich zu machen. Die Namen W. de Bock, Clédat (Bawit), Kaufmann (Menasstadt), Quibell (Saqqarah) sind mit diesen verheißungsvollen Anfängen neuzeitlicher christlicher Altertumskunde Ägyptens in vorbildlichster Weise verknüpft.

Verfasser der vorliegenden *„Streifzüge“* hat die dürftigen Reste christlichen Altertums in Alexandrien und von hier aus die Menasstadt aufgesucht, alle älteren Kirchen Alt-Kairos und der modernen gleichbenannten Stadt eingehend durchsucht. Die Ruinen des Jeremiasklosters, die Wüstenfestungen der nitrischen Klöster und das Architektur-Gewirr von el-Bagavat wurden studiert; weiter ging die Reise über Abydos, Denderah, Luksor, Karnak, Kemule, Esneh, das Simeonskloster von Assuan und zu den Tempelkirchen Nubiens (Kalabsche, Dakke, Kasr-Ibrim, Gebel Adde). Das religiöse Leben in all seinen Äußerungen vergangener wie heutiger Zeit wurde berücksichtigt, und wenn man bedenkt, daß dem hohen Herrn sich viele Tore öffneten, die sonst den gewöhnlichen Forschungsreisenden verriegelt bleiben, so läßt sich ermessen, daß viel Neues und Unbekanntes, auch in Abbildungen (vgl. z. B. die hölzernen Altarplatten Abb. 32) geboten werden kann. Eingehendste Beachtung hat das Klosterleben in der nitrischen Wüste gefunden; auf Schritt und Tritt kann der Verfasser hier irrige oder unvollständige Angaben selbst neuester wissenschaftlicher Werke berichtigen.

Zur Einführung in die Geschichte des ägyptischen Mönchstums teilt er in Übersetzung den Text einer kurzen arabischen Darstellung der Vita und der Regeln des hl. Pachomius mit (S. 19—26), die er vom Igumen des Pachomiusklosters erhalten

hat. Die Vita, die nur die Jugendentwickelung bis zur Aufstellung der hl. Regel darstellt, deckt sich mit keiner der bekannten Versionen, deren letzte Nau und Bousquet bekannt gemacht haben (*Patrolog. Orient.* IV. 5 [Paris 1908], 425—503). Auch die Regel stimmt nicht durchweg mit den Fassungen überein, die uns der hl. Hieronymus oder Palladius in der *Historia Lausiaca* überliefert haben. In den alten Bestand scheinen sich durchweg spätere und moderne Satzungen eingeschoben zu haben. Das klösterliche Leben selber, wie es der Verfasser kennen lernte, bewegt sich in den anspruchslosesten Formen: nirgends höher gehende wissenschaftliche Interessen; dürftige Reste verwahrloster Bibliotheken, aus denen alle wichtigeren und älteren Bestände wohl schon längst entfernt sind. Miniaturhandschriften wurden nur in Deir-Abu-Sefein und im Makariuskloster gefunden, erstere aus dem 13., letztere aus dem 14.—16. Jahrhundert. Das künstlerische Empfinden der Mönche scheint nach den vom Verfasser erzählten Erlebnissen ganz unentwickelt zu sein und das pietätvolle Verständnis für alte Kunstformen ganz zu fehlen. So erklären sich die vielen Barbarismen noch aus früher Zeit erhaltenen Architekturformen gegenüber, so die Tatsache, daß in noch bewohnten Klöstern verhältnismäßig wenig alter Freskenschmuck noch zu finden ist: im Abendland frischt man alte Wandmalereien durch Übermalung auf, hier übertüncht man sie, wenn man den Raum festlich wieder herrichten will.

Für die Geschichte der christlichen Architektur Ägyptens hat Herzog Johann Georg eine Fülle wertvollen Abbildungsmateriales beigesteuert, sowohl Ganzansichten, wie von den imposanten Wüstenklöstern (dem Weißen und Roten und Makariuskloster), von Deir-es-Suriani (Abb. 82), Deir-Sitte-ed-Damiane (Abb. 144, 145), den Wüstenklöstern bei Kamule, die so wenig Beachtung finden, Deir-el-Kadissa (Abb. 175, 176), Deir-Mari-Boktor (Abb. 177), Deir-el-Melak (Abb. 184 bis 186), Deir-el-Fachuri (Abb. 191), als auch, und das ist für den Fachmann vielleicht noch wichtiger, interessante Ansichten einzelner Architekturteile und -formen. Das Buch wird dadurch auf lange Zeit hinaus bleibenden Wert behalten. Denn es ist einstweilen noch, das muß doch einmal festgestellt werden, um die Entwickelungsgeschichte der christlichen Architektur Ägyptens herzlich schlecht bestellt.

Das in der Berücksichtigung seines Materiales überaus beschränkte grundlegende Buch von Butler, *Ancient Coptic Churches of Egypt*, Oxf. 1884, ist noch immer das einzige zusammenfassende Werk. Die neueste Monographie von Somers Clarke, *Christian antiquities in the Nile Valley*, Oxf. 1912, berücksichtigt zwar nahezu alle Kirchen von Nubien bis zur Nilmündung, aber es fehlt doch völlig jede geschichtliche und kritische Unterlage. Vorzüglich sind nur die Grundrisse, die beispielshalber für das Rote und Weiße Kloster richtiger als bei W. de Bock sind. Die wichtige Frage, wie, wann und unter welchen Voraussetzungen in Ägypten der Übergang von der hellenistischen Basilika zum zentralen Schema der Mönchskirche sich vollzogen hat, ist von Somers Clarke nur unzulänglich gestreift. Im allgemeinen liegt die frühchristliche Architektur in den Kirchenruinen Ägyptens oder unter der massiven Schicht von koptischen Umbauten späterer Zeit nicht nur in einzelnen Formen wie Säulen, die sich selbst noch im Sabaskloster zu Alexandrien gerettet haben, sondern vor allem im Grundriß noch ziemlich deutlich vor: durchweg das hellenistische Basilika-Schema, das kaum irgendwie wesentlich von dem des Westens sich unterscheidet. Es gilt das, abgesehen von der Menasstadt, von den beiden oberägyptischen Wüstenklöstern bei Sohag, dem Weißen und Roten, von der ältesten Anlage des Jeremias-

klosters (eingebaute, und von Nebenkammern flankierte Apsis!), von Deir-Abu-Saneh und anderen. Die Sakralbauten der Menasstadt, von denen der hohe Verfasser mehrere eigene Aufnahmen mitteilt, bedürfen dringend noch einer gründlichen Behandlung. Kaufmann hat sie in dem angekündigten II. Band seines Menaswerkes in Aussicht gestellt; aber es scheint fast, als ob kleinlicher Geschäftsgeist die Verwirklichung eines dringlichen Desideriums der wissenschaftlichen Welt nicht zustande kommen ließe. Für mich ist vor allem das zeitliche Verhältnis der beiden großen Basiliken, der Gruft- und der sogenannten Arkadiusbasilika, noch nicht geklärt. Erstere dürfen wir wohl aus dem letzten Viertel des 4. Jahrhunderts datieren; den Bau der Arkadiusbasilika aber verlegt Kaufmann, auch noch in dem großen Werke über die Menasstadt, bald in die Regierungszeit dieses Kaisers, also rund um 400 (I, 47), bald in die des Kaisers Zeno (474—91), also fast 100 Jahre später (I, 52). Auch in den Aussprachen der Archäologen dauert diese Unsicherheit fort, wiewohl doch bei der Bedeutung, die man dem Bau zuschreibt, eine Klärung dieser chronologischen Differenz dringend notwendig wäre; in der neueren Zeit neigt man mehr der frühen Ansetzung zu, ohne dafür aber einen andern geschichtlichen Beweis zu erbringen als den der Priorität des Ostens in allen künstlerischen Neuerungen. Berücksichtigt man, daß die Arkadiusbasilika als Erweiterung der Gruftkirche, unter dem Einfluß des gesteigerten Wallfahrtsverkehrs, entstanden ist, so ist ihre Entstehung gleichzeitig mit der letzteren sehr unwahrscheinlich, verständlich dagegen 100 Jahre später. In den Formen dieses Erweiterungsbaues finde ich nicht so viel Ungewöhnliches, als man schon glaubhaft machen wollte, insbesondere nicht, wenn man ihn richtig datiert. Daß er über der Vierung keinen Kuppelaufsatz getragen haben kann (so beispielshalber Byz. Zeitschr. XVI, [1907], 376), ist wohl für jeden leicht ersichtlich, der nur oberflächlich den Grundriß ansieht. Selbst für die Annahme einer durchgängigen Emporengalerie reichen die Anhaltspunkte, auf die man sich beruft, nicht aus. Ich begnüge mich, mit diesen Andeutungen, die lediglich die Notwendigkeit einer nochmaligen gründlichen Nachprüfung der Architekturgeschichte der Menasstadt und im weiteren Sinne auch aller alten ägyptischen Sakralanlagen dartun sollen.

Neben der Architektur ist die Plastik hauptsächlich nur durch ornamentale Motive vertreten in dem vorliegenden Buche: unter den zahlreichen in den Abbildungen aufgenommenen Kapitälen sind alle Spielarten byzantinischen Stils zu finden; manche dürften aber noch spätklassischer Herkunft sein. Hervorragend schöne Stuckreliefs vom Altarraum von Deir-es-Suriani sind in den Abbildungen 62—75 vorgeführt. Als hauptsächlichstes Streumuster ist hier das altklassische Umrahmungsmotiv der Weinranke verwendet. Manche Teile scheinen buntfarbig eingelegt gewesen zu sein. Seltene Stücke führen die Abbildungen 32 und 168 vor, hölzerne Altarplatten von Deir-Abu-Sefein bei Kairo und dem gleichnamigen Kloster bei Kamule: die Hauptverzierung bildet ein in einen Kreis gezeichnetes Kreuz mit in geschwungenen Linien auslaufenden Enden; die Tafel des erstgenannten Klosters weist noch eine am Rande ringsum geführte Inschrift auf. Sie soll dem 10. und 11. Jahrhundert angehören und kann in etwa den abendländischen Tragaltären verglichen werden; in der Tat sollen sie auch auf den Pilgerfahrten nach Jerusalem mitgeführt werden. Ich sehe in ihnen eine Erinnerung an den Abendmahlstisch, noch ausdrücklich betont

durch die brotähnliche Kreisscheibe mit dem eingeschriebenen Kreuz in der Mitte.

Aus dem Gebiet der Malerei liegen eine Anzahl Proben von Kirchenfresken, Miniaturen und Ikonen vor. Von Wandmalerei hat sich freilich nur wenig gerettet. Verständnislosigkeit namentlich der jüngsten Zeiten und die Unbill der Zeiten haben den Bestand auf dürftige Trümmer reduziert. Als älteste Werke der Wandmalerei hat man die in Deir-es-Suriani erhaltenen und von Strzygowski seiner Zeit hier (I [1901], 358 ff.) bekanntgemachten anzusprechen (Abb. 56—58, 81—95, 113, 114). Verhältnismäßig geschlossene Zyklen aus früher Zeit sind nur noch in den verlassenen Wüstenkapellen und Totenkammern von el Bagavat erhalten (Abb. 131, 139, 138, 140—42); zeitlich werden dann wohl die aus der untersten Schicht noch teilweise sichtbaren Malereien von Kalabsche (6./7. Jahrhundert, Abb. 209) folgen. Im allgemeinen aber gehört das sonst noch Abgebildete meist späteren Jahrhunderten, vielfach erst der Wende vom 1. zum 2. Jahrtausend an, wie z. B. die imposante Monumentalgestalt des segnenden Christus von Gebel Adde (Abb. 219) in Nubien. Auch das Motiv der reitenden 3 Könige im Bilde der Geburt Christi zu es-Sebua charakterisiert es als spätere Leistung. In seltsamer vorchristlicher Umgebung von Darstellungen des Königs Ramses erscheint am gleichen Ort eine in die frühere Götterbildnische hineingemalte vorzügliche Darstellung des hl. Petrus (213). Bemerkenswert an einem Bilde des Todes der Gottesmutter in Deir-es-Suriani (Abb. 57) ist, daß die Seele der Entschlafenen, wie auch sonst in byzantinischer Kunst, bekleidet dargestellt ist, im Gegensatz zu der mittelalterlichen Gepflogenheit des Abendlandes, die sich auf quasi-dogmatische Erwägungen zu stützen suchte. Der das Medaillonbild haltende Engel in einer Kapelle zu Assiût (Abb. 114) hat direkte Brüder in der palmyrenischen Katakombe vorchristlicher Zeit. Nur kümmerliche Reste alter Bemalung haben sich (12. Jahrhundert) im „Weißen Kloster" erhalten (Abb. 119, 124); darunter hat die Gemmen-Kreuzdarstellung mit dem zusammengerollten und von den Kreuzarmen abwärts hängenden Pallium ihre alte Parallele im arianischen Baptisterium zu Ravenna. Begreiflicherweise sind oft mehrere Malereien schichtenweise im Laufe der Jahrhunderte übereinander gelegt worden, wie beispielsweise in Kalabsche (Abb. 209); Teile der ältesten Schicht treten unter der späteren Bemalung deutlich zutage in Deir-es-Suriani (Abb. 56—58). In künstlerischer Hinsicht sind diese verschiedenen Proben alter Malerei sehr ungleichwertig: neben der reinen Wüstenkunst, wie sie in den unbeholfenen Fresken von el Bagavat vorliegt, gedeiht eine künstlerisch viel reifere Darstellungsweise in Deir-es-Suriani und es-Sebua. Aber auch da verleugnet sich der Kopte nie, weder im Gesichtstyp noch in

anderen Körperformen. Von **Buchmalerei** hat der hohe Verfasser nur ganz wenig Proben mitteilen können. Und da er überall Zutritt fand, ist anzunehmen, daß in den noch besiedelten Mönchsniederlassungen der nitrischen und libyschen Wüste sich tatsächlich nichts mehr erhalten hat. Deir-Abu-Sefein bewahrt eine datierte Handschrift vom Jahre 1289 auf, in der außer Initialen und Ornamenten an Figuralem auf einem Vollblatt zu Seiten eines Kreuzes oben die Brustbilder Christi und Mariae, unten die Bekehrung (vom Esel, nicht Pferd, gestürzt!) und Predigt Pauli (Abb. 34), die Himmelfahrt Christi und als Autorenbild vor den „katholischen Briefen“ die nebeneinander gestellten Bilder des Judas Thaddaeus, Johannes, Petrus und Jakobus dargestellt sind. Weitere Miniaturhandschriften fanden sich noch im Makarioskloster, darunter ein Evangeliar des 14. Jahrhunderts mit nur ornamentalen Umrahmungen und Füllungen, deren Bandverschlingungen und Gitterbuchstaben an die Merowinger Buchkunst des Abendlandes erinnern könnte. Noch näher dieser Zeit und dieser Stilrichtung steht ein Zierkreuz einer andern Handschrift (Abb. 109), mit Balken und in einem Dreieck ausladenden Enden; die Balkenflächen völlig gefüllt mit einem Buntflechtmuster. Genau die gleiche Darstellung enthält eine andere koptische Miniaturhandschrift der Pariser Nationalbibliothek vom Jahre 1170 (*Bibl. Nat. Copte 13,* fol. 88ᵛ) und eine stilistisch verwandte des Folcharduspsalter in St. Gallen in einer Initiale (vgl. Landsberger, *Der St. Galler Folcharts-Psalter,* 1912, Taf. I). Im Abendland ist diese Darstellung in karolingisch-ottonischer Zeit auch sonst noch aufzufinden; es liegen also hier unverkennbare Zusammenhänge zwischen dem Osten und Westen vor, die schon längst eine gründliche Untersuchung verdienten.

Mit besonderer Vorliebe ist der hohe Verfasser überall den Ikonen nachgegangen, die an ihm den besten Kenner in Deutschland haben. Über das 15. Jahrhundert geht allerdings kein Exemplar zurück; viele sind bös übermalt oder sonstwie verunstaltet. In sehr gutem Zustand ist offenbar das aus späterer Zeit stammende des Reiterheiligen Mercurius mit den beiden Schwertern in Deir-Abu-Sefein (Abb. 33). Ein anderes Exemplar (Abb. 222), wahrscheinlich aus dem 15. Jahrhundert, das aus der Kirche in Girgeh in den Besitz des Herzogs schenkungsweise überging, zeigt in künstlerisch vollendeter Darstellung, aber in koptischen Formen, im Mittelstück eines Triptychons die Hodigitria; die Flügel der 2 Engel auf den Seitenfeldern scheinen mir nachträglich hinzugemalt zu sein. Unter den sonstigen Erwerbungen sind die 2 auf Holz gemalten Apostel- oder Engelköpfe (Abb. 225, 226) bemerkenswert; sie stammen aus dem Makariuskloster und werden dem 12. oder 13. Jahrhundert zugehören, könnten aber bei der Güte der Arbeit noch sehr viel früher angesetzt werden. Sie zeigen noch Spuren von einer

Aufnagelung über einer typisch gemalten Vollfigur, ein Verfahren, das schon in früher Zeit in Ägypten nachweisbar ist. Stelen von charakteristisch koptischer Formengebung und 2 sehr interessante Rauchfässer, darunter eines wohl noch aus dem 1. Jahrtausend, mit 6 Darstellungen (Verkündigung; Heimsuchung; Geburt Christi; Jordanstaufe; Kreuzigung und Frauen am Grab) sind neben andern noch für die reichhaltige Sammlung des hohen Herrn erworben worden.

Aus den hier gegebenen flüchtigen Andeutungen ist schon zu ersehen, wie vielseitig die Publikation ist und wie unerläßlich für jeden, der sich mit den kirchlichen Altertümern Ägyptens zu befassen hat. Ganz besonders zu wünschen ist, daß dieser Einblick in die kirchlich archäologischen Schätze des Landes den Anstoß gibt, daß recht bald eine allseitige systematische Durchforschung davon zu heben und wissenschaftlich einzuordnen sucht, was noch erhalten ist.

Prof. J. Sauer.

D) LITERATURBERICHT.

(Mit freundlicher Unterstützung der Herren Pfarrverweser K. Kaiser in Zell a. Andelsbach und Dr. W. Lüdtke in Kiel.)

Bearbeitet vom Herausgeber.

AAL. = Atti della R. Accademia dei Lincei. — AB. = Analecta Bollandiana. — AG. = Annales de Géographie. — ASAE. = Annales du service des antiquités d'Égypte. — ASPh. = Archiv für slavische Philologie. — B. = Bessarione. — BA. = Bollettino d'arte. — BbZ. = Biblische Zeitschrift. — BMg. = The Burlington Magazine. — BW. = The Biblical World. — ChZ. = Chemikerzeitung. — CUB. = The catholic university bulletin. — Dk. = Didaskaleion. — DLz. = Deutsche Literaturzeitung. — DRG. = Deutsche Rundschau für Geographie. — Ét. = Études publiées par les PP. de la Compagnie de Jésus. — Exp. = The Expositor. — ExpT. = The Expository Times. — FUF. = Finnisch-ugrische Forschungen. — G. = Glotta. — HL. = Das Heilige Land. — HpB. = Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland. — IECA. = Institut d'estudes Catalans. Anuari. — IgF. = Indogermanische Forschungen. — Isl. = Der Islam. — ITQ. = The Irish Theological Quarterly. — JA. = Journal Asiatique. — JBL. = Journal of Biblical Literature. — JRAS. = Journal of the Royal Asiatic Society. — JS. = Journal des Savants. — JTSt. = Journal of theological Studies. — K. = Der Katholik. — KhrČ. = Khristianskoe Čtenie. — LC. = Le Correspondant. — MbkRu. = Monatsblätter für den katholischen Religionsunterricht. — MhKw. = Monatshefte für Kunstwissenschaft. — Mn. = Memnon. — MSLP. = Mémoires de la Société linguistique de Paris. — NGWG. = Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. — NJb. = Neue Jahrbücher für das klassische Altertum usw. — OLz. = Orientalische Literaturzeitung. — PB. = Pastor Bonus. — PEF. = Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement. — Pjb. = Palästinajahrbuch. — PM. = Petermanns Mitteilungen. — PO. = Patrologia Orientalis. — RA. = Rassegna d'arte. — RAC. = Revue de l'art

chrétien. — RAL. = Rendiconti della R. Accademia dei Lincei. — REH. = Revue des études historiques. — RG. = Rassegna Gregoriana. — RL. = Rivista liturgica. — RO. = Roma e l'Oriente. — RQs. = Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte. — RS. = Revue Sémitique. — RSR. = Recherches des sciences religieuses. — SbAWW. = Sitzungsberichte der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien. — SbPAW. = Sitzungsberichte der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften in Berlin. — StML. = Stimmen aus Maria Laach. — TG. = Theologie und Glaube. — TPMs. = Theologisch praktische Monatsschrift. — TPQs. = Theologisch praktische Quartalschrift. — TQs. = Theologische Quartalschrift. — TR. = Theologische Revue. — TRs. = Theologische Rundschau. — TSt. = Theolog. Studien. — TT. = Theologisch Tijdschrift. — UC. = L'Université Catholique. — URHSW. = Ungarische Rundschau für historische und soziale Wissenschaften. — WZKM. = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. — ZA. = Zeitschrift für Assyriologie. — ZAeSA. = Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Altertumskunde. — ZAtW. = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. — ZBf. = Zeitschrift für Bücherfreunde. — ZCK. = Zeitschrift für christliche Kunst. — ZDMG. = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. — ZDPV. = Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins. — ZKT. = Zeitschrift für katholische Theologie. — ZNtW. = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. — ZOeG. = Zeitschrift für osteuropäische Geschichte. — ZVRw. = Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft. — ZVSf. = Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung. — ZWT. = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

Römische Zahlen bezeichnen die Bände, vor denselben stehende arabische die Serien von Zeitschriften. Bei Büchern wird das Erscheinungsjahr nur vermerkt, wenn es von dem laufenden verschieden ist. — Von den Zeitschriften, mit welchen der OC. bei Ausbruch des Krieges in einem Tauschverhältnis stand, sind numehr BbZ., ZDMG., ZDPV., ZNtW. regelmäßig beim Herausgeber eingelaufen. Da diesem außerdem die Benützung größerer Bibliotheken durch die Weltlage erschwert ist und die Zeitschriften des feindlichen Auslandes auch auf solchen naturgemäß nicht weiter eingingen, war eine immer stärkere Lückenhaftigkeit des Berichtes leider unvermeidlich. Zusendung von Separatabzügen in unser Interessengebiet einschlagender Veröffentlichungen aus anderen, namentlich aus weniger verbreiteten und aus solchen Zeitschriften, die nur ausnahmsweise jenes Gebiet berühren, wäre unter den obwaltenden Umständen in besonders hohem Grade erwünscht und wird an die Adresse des Herausgebers in Sasbach, Amt Achern (Grhgt. Baden), Villa Rosa im Dienste der Sache dringend erbeten. Auf solchen wolle der Titel der betreffenden Zeitschrift, sowie die Band-, Jahres- und Seitenzahl jeweils gütigst vermerkt sein.

I. Sprachwissenschaft. — Semitische Sprachen: *Zur Aussprache des Buchstabens Ain* hat M. Müller OLz. XVII 247f., *Nochmals zur Frage der Existenz des ġ im Ursemitischen* hat Růžička WZKM. XXVIII 21—45 Stellung genommen. Unter dem Titel *Root-determinatives in Semitic speech* trat *A contribution to Semitic philology* von Hurwitz (New York. 1913. — XXII, 113 S.) für ursprüngliche Zweiradikaligkeit der semitischen Sprachen ein. *Die Determination im Semitischen,* deren Gebiet er sehr weit ausdehnt, behandelt Frankenberg in den *Studien zur semitischen Philologie und Religionswissenschaft Julius Wellausen zum 70. Geburtstage am 17. Mai 1914 gewidmet, hgeg.* von Marti (1914. — XI, 358 S.) 129—144. *Quelques fonctions des*

consonnes ת, ג, י, ו, ה *dans les langues sémitiques* wurden durch Halévy RS. XXII 149—171 erörtert. — Koptisch: Auf *Unterschiede zwischen den koptischen Dialekten bei der Wortverbindung* hat Erman SbPAW. 1915. 180—188 aufmerksam gemacht. *Eine angebliche Indiktionsbezeichnung im Koptischen* wird durch Spiegelberg ZAeSA. LV 138 in anderem Sinne aus dem Altägyptischen erklärt. — Biblische Gräzität: Zusammenfassend behandelt *The elements of New Testament Greek* eine Arbeit von Nunn mit dem Untertitel *A method of studying the Greek New Testament* (Cambridge 1914. — 214 S.). Zum Abschluß gekommen ist nunmehr Cremers *Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräzität* in der *10. völlig durchgearb. und vielfach veränd. Auflage* von Kögel (Gotha. — XX 1230 S.). *The legal terms common to the Macedonian inscriptions and the New Testament* hat Ferguson zum Gegenstande einer Monographie (Chicago 1914. — 109 S.) gemacht. Durch Zarin wurden KhrČ. XCIV 430—467. 642—675. 811 bis 842 Современныя открытія въ области папирусовъ и надписей въ ихъ отношеніи къ новому завѣту *(Zeitgenössische Entdeckungen im Bereiche der Papyri und Inschriften in ihrer Beziehung zum Neuen Testament)* vor allem unter dem Gesichtspunkte ihrer sprachwissenschaftlichen Bedeutung eingehend gewürdigt. Seine *Note di Grammatica Neotestamentaria* hat Barale Dk. III 221—224 fortgesetzt und über das schwierige Vaterunserwort Ἐπιούσιος neuestens auch Schmid G. VI 28 f. sich vernehmen lassen. — Mittel- und Neugriechisch: Eine *Grammatik der neugriechischen Volkssprache* (Berlin-Leipzig. — 118 S.) wurde für die *Sammlung Göschen* von Thumb bearbeitet. Bezüglich der Frage: *Ist das Junglakonische eine künstliche Sprache?* will derselbe IgF. XXXIII 294—299 von jeher die Auffassung vertreten haben, daß diese Dialektform der einschlägigen Glossen des Hesychios und einiger jüngerer Inschriften eine organische Entwicklungsstufe auf dem Wege zum heutigen Tsakonischen darstelle, was ihm E. Hermann unter der Überschrift *Noch einmal das Junglakonische* ebenda 433 f. erneut bestreitet. *Zur Bedeutung des neugriechischen* κράχτης hat sich Bees G. VI 28 geäußert. — Slavische Sprachen: Eine serbisch abgefaßte Граматика руског језика (Grammatik der russischen Sprache) (Belgrad 1914. — XVI, 276 S.) wird Košatić verdankt. Ein *Serbokroatisches Lesebuch mit Glossar* von Ćorović (Berlin-Leipzig 1913. — 136 S.) ist in der *Sammlung Göschen* erschienen. An eine Folge von *Notes baltiques et slaves* Fraenkels MSLP. XIX 1—48 reihen sich auf dem Gebiete der slavischen Lautlehre ASPh. XXXV 355—379 bezw. 324 bis 329 *Studien über slav. ch* von Petersson und Ausführungen *Zum Schicksal der Halbvokale im Slovenischen* von Dils. Über *Die labiale Tenuis als wortbildendes Element im Slavischen* hat Mladenov ASPh. XXXVI 116—135 gehandelt. *Zu den slavischen Deminutiv-*

und Amplifikativ-Suffixen liegt eine Bemerkung von Trautmann ZVSf. XLVI 183f., über *-ě und r in den Endungen der slavischen Deklination* eine kleine Studie von Diels ASPh. XXXV 321—324, *Zur Reduplizierung der Praeposition sr* liegen Beobachtungen Pintars ebenda 608ff. und *Zur slavischen und baltischen Praesensflexion* Äußerungen van Wijks ASPh. XXXVI 111—116 vor. *Berichtigungen und Ergänzungen zu Waldes Lateinischem Etymologischem Wörterbuch, 2. Auflage, Aus dem Gebiet der Slavistik und Lituanistik* hat v. Osten-Sacken IgF. XXXIII 181—272 beigesteuert. Neben *Einige Worterklärungen* von Skok und Ausführungen *Zur slavischen Wortforschung* von Petersson ASPh. XXXV 337—348 bezw. XXXVI 135—155 treten speziell *Beiträge zur ukrainischen Wortforschung* von Stocki und Bemerkungen *Zur slovenischen Ortsnamenkunde* von Pintar ebenda XXXV 349—355 und 610f. *Über zwei Lehnwörter im Altrussischen*, die finnisch-ugrischen Ursprungs sein sollen, handelt Kalima FUF. XII 158ff. Den Namen der albanischen Stadt *Dibra* will Trämer ASPh. XXXV 601ff. aus dem Altslavischen erklären. *Zur slovenischen Dialektforschung* hat Francé ebenda 329—337 einen Beitrag erbracht, während ein *Nacrtza istraživaỏe hrvatskih i srpskih narječja* (Plan für kroatische und serbische Dialektforschung) von Ivošić (Agram 1914. — 43 S.) vorgelegt wurde. — Albanesisch; Georgisch; Nubisch: *Die hypothetische Periode im Albanischen* behandelt Lambertz IgF. XXXIV 44—208. Seine *Beiträge zur Mingrelischen Grammatik* hat Kluge Mn. VII 109—165 vervollständigt. Von Junker und Czermak mitgeteilte und grammatisch analysierte *Kordofān-Texte im Dialekt von Gebel Dair* (Wien 1913. — 76 S. = SbAWW. CLXXII 3) bedeuten eine wertvolle Förderung der Kenntnis des Nubischen.

II. Orts- und Völkerkunde, Kulturgeschichte, Folklore. — Reisebeschreibungen, Geographische Schilderungen: Ein *Bericht über eine Sprachforschungsreise in Rußland* wurde von Pelissier ZOeG. IV 187—199 vorgelegt. Die *Ergebnisse einer Studienreise in den zentralen Kaukasus* hat Distel (Hamburg 1914. — VIII, 95 S., 17 Taf.) bekannt gegeben. Einen *Bericht über eine dritte Reise in Lydien und den angrenzenden Gebieten Joniens, ausgeführt 1911 im Auftrag der Kais. Akademie der Wissenschaften* haben Keil und v. Premerstein (Wien 1914. — 122 S.) erstattet. Unter dem Obertitel *Paphlagonia* beschreibt Leonhard seine *Reisen und Forschungen im nördlichen Kleinasien* (Berlin. XIV. 401 S., 37 Taf.). *Eine Hochsommerfahrt nach Korfu* hat HpB. CLIV 261—275. 348—359. 431—441 ein Suebimontanus, eine *Theißfahrt nach Belgrad* Pischl DRG. XXXVII 200—206, geschildert. *Die Insel Mljet (Meleda)* an der dalmatinischen Küste wird ebenda 253—259 von Šenoa, *Das nordafrikanische Wüstenland Mariut* von Mielert 153—165. 207—216 vorgeführt. *The desert*

of the wanderings d. h. das Land des israëlitischen Wüstenzuges bildet PEF. 1914. 18—23. 49—66 den Gegenstand einer Schilderung von Watson. *Kreuz und quer durch das Land der Philister* führt Gatt HL. LVIII 176—180. 211—216, LIX 48—54. Die letzte Fortsetzung von Schumacher *Unsere Arbeiten im Ostjordanlande* ZDPV. XXXVIII 136—149 ist den Ruinenstätten Der'a, Boṣra und Ezra gewidmet. *Z ziemi św. Wspomnienia i wrażenia.* (Aus dem hl. Lande. Erinnerungen und Eindrücke) betitelt sich ein polnisches Palästina-Reisebuch von Miś (Posen 1914. — 260 S.). Aus einem unten S. 200, zu buchenden umfassenden Berichte sind endlich die Pjb. X 8—28 bezw. 29—50 von Dalman gemachten Mitteilungen über *Die Ausflüge* und *die Zeltreise* des deutsch-evangelischen wissenschaftlichen Instituts in Jerusalem im Arbeitsjahre 1913—14 hervorzuheben. — Physikalische Geographie, Flora und Fauna: *Une dénivellation récente et brusque du niveau de la mer Caspienne* wird von Schokalsky AG. XIII 151—159 erörtert. Über die Schwankungen der Höhenlage des Wasserspiegels des Toten Meeres handelt Hill *The Dead Sea* PEF. 1914. 23—29. Friedmann hat ChZ. 1912. 147 ff. *Neue chemische Analysen vom Wasser des Toten Meeres* und ebenda 1913. 1493 ff. *Analysen der Thermalquellen einiger berühmter Quellen Palästinas* veröffentlicht und weitere schätzenswerte *Beiträge zur chemisch-physikalischen Untersuchung der Thermen Palästinas* (Berlin 1913. — 101 S.) erbracht. *Meteorological Observations taken in the City of Jerusalem 1913* wurden durch Datzi PEF. 1914. 89, *Metərologische Beobachtungen von Oktober 1913 bis Ende 1914 auf der Station 'Ain et-Ṭābighe am Tiberiassee (in — 208 m. Meereshöhe), vorgenommen von den deutschen Lazaristen-Patres* durch Blankenhorn ZDPV. XXXVIII 152 f. bekannt gegeben. Eine weitere Fortsetzung der Arbeit von Jennings-Bramley über *The Bedouin of the Sinaitic Peninsula* PEF. 1914. 9—18 behandelte *The Fertility of the Peninsula.* Библейская флора *(Die Biblische Flora)* wird durch Berezkin (Petersburg 1914. — VII, 174 S. 12 Taf.) in Wort und Bild gut vorgeführt. Ein Ungenannter hat HL. LVIII 109—113 die *Vogelwelt des Sees Genesareth,* Schmitz ebenda 216—224 *Die Nachtraubvögel Palästinas* und LIX 34—39 *Die Geflügelzucht am See Genezareth* besprochen. — Palästina und die heiligen Stätten: Auf Grund der alten Pilgerberichte beantwortet Hasak HL. LVIII 202—211 die Frage: *Wie sah der Tempelplatz zu Jerusalem aus in den Jahrhunderten nach der Eroberung durch Titus?* Dabei findet anhangsweise auch die andere Erörterung: *Wie sah der Tempelplatz zur Zeit des Herodes aus?* Spätere Wallfahrts-Pilgerberichte anlangend hat Stumme in der *Festschrift Ernst Windisch zum siebzigsten Geburtstag am 4. September 1914 dargebracht* (Leipzig 1914) 127—137 *Das Arabische und das Türkische bei Ritter Arnold von Harff,* dem Kölner Palästinapilger der JJ. 1496

bis 99, eingehend analysiert, eine Arbeit, zu welcher er alsdann ZDMG. LXIX 208 noch einen verbessernden Nachtrag bot. Der im J. 1584 in Köln gedruckte Stadtplan des Adrichomius und dessen Beschreibung der Heiligen Stadt geben A. Dunkel HL. LIX 40—48. 93—101 die Grundlage für die Beantwortung der Frage: *Wie gingen unsere Vorfahren den hl. Kreuzweg in Jerusalem?* Seine *Streiflichter in die Topographie des alten Jerusalem* hat Hänsler ebenda LVIII 89—106. 130 bis 142 fortgesetzt. Über *The Damascus Gate, Jerusalem* handelt Crace PEF. 1914. 29—33. Nach Boehmer ZAtW. XXXIV 300—311 wäre *Golgotha ein alttestamentlicher Name,* der mit der Jer. 31. 39 genannten Örtlichkeit Goa zusammengehörte. *Die Echtheit Golgothas und des heiligen Grabes* wird in einem Gymnasialprogramm von Schmitzberger (München 1914. — 106 S.) eingehend verteidigt. Zwei *Beiträge zu biblischen Lokalfragen* von Sternberg, mit je einer *Bemerkung* von Dalman, betreffen Pjb. X 100—104 dasselbe Echtheitsproblem und die Stelle der Ostererscheinung am See Genesareth. Ausführungen von Buzy über *Emmaus et l'ancienne tradition locale* RSR. V 395—415 nehmen zu Gunsten der von Origenes vertretenen Gleichsetzung von Emmaus und Nikopolis Stellung. Noch ohne die entsprechenden Bemerkungen von Birch über *The Site of Gibeah* PEE. 1914. 42ff. zu kennen, hat Möller ZDPV. XXXVIII 49—53 *Die Lage von Gibea Benjamin* betreffend erneut die traditionelle Lokalisierung auf dem Tell el-fûl verteidigt. Seine *Beiträge zur Ortskunde Palästinas* fortsetzend handelt ebenda 41—49 Guthe über das alte *Naara, Neara,* in der Nähe von Jericho und Archelais, seine Lage und Wasserversorgung. — Ethnographie: Очерки по этнологии Кавказа *(Skizzen zur Ethnologie des Kaukasus* hat Čursin (Tiflis 1913. — II 189 S.) entworfen. Speziell *Das georgische Volk* ist Gegenstand einer populären Darstellung von Bork (Leipzig. — 28 S.) Haumant behandelt AG. XXIII 45—59 *La nationalité serbo-croate.* Guidi gibt AAL. CCCX. 2). 643—650 einen Überblick über *Le popolazioni delle colonie italiane. Greeks in America* betitelt sich *An account of their coming, progress, customs, living and aspirations. With an historical introduction and the stories of some famous American Greeks* von Burgess (Boston 1913. — XIV, 256 S.). — Kulturgeschichte: *Joseph S. Relković' Bemühungen um die Hebung des Schulunterrichts in seiner Heimat* würdigt ASPh. XXXVI 165—177 *Ein Beitrag zur Kulturgeschichte Slavoniens* am Ende des 18. und zu Anfang des 19. Jahrhs. von Matić. Ein Историческій очеркъ развитія церк.-школьнаго дѣла грузинской епархіи (Geschichtlicher Abriß des Kirchenschulwesens in der georgischen Eparchie) während des Vierteljahrhunderts 1884—1909 wurde von Tatiev (Tiflis 1913. — 212 S.) gegeben. — Folklore: Wertvolle *Bemerkungen zu Dr. T. Cana'an „Der Kalender des palästinensischen*

Fellachen" *ZDPV. XXXVI S. 268—300* hat L. Bauer ZDPV. XXXVIII 54—57 der Öffentlichkeit übergeben. Bei Besprechung des durch *Die evangelische ärztliche Mission in Jerusalem* Geleisteten hat Palmer Pjb. X 105—121 Anlaß auch abergläubische Volksvorstellungen zu berühren. Bemerkungen über *Einige vorderasiatische Beteuerungsformeln und dazu gehörige Gebräuche* von Küttler WZKM. XXVIII 54—60 gehen von einer georgischen Redensart aus. Worrell hat ZA. XXIX 85—141 von ihm ebenda XXIII 149ff., XXIV 59ff. begonnene *Studien zum abessinischen Zauberwesen* zum Abschluß gebracht. *Das Siebenschläfer-Amulett,* mit dem Seligman Isl. V 370—388 in einer Reihe von Exemplaren bekannt macht, zeigt christliche Legende bis weit in die mohammedanische Welt hinein wirksam.

III. Geschichte. — Quellenkunde: Lateinische *Documents relating to the Mission of the Minor Fiars to China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries* wurden durch Moule JRAS. 1914. 533—599 veröffentlicht und ins Englische übersetzt. In die JJ. 1457—1504 fällt die Regierungszeit des moldauischen Herrschers, von dem die durch Bogdan publizierten *Documentele lui Stefan el Mere* (Urkunden Stephans des Großen) (Bukarest 1913. — XLVI, 518; XXI, 611 S.) herrühren, eine zweibändige Veröffentlichung, über die Nistor unter dem Titel: *Die Urkunden Stephans des Großen* ZOeG. IV 392—400 berichtet. Ein gleichfalls zweibändiges Werk über die Источники русской исторіи (Quellen der russischen Geschichte) vor Peter d. Gr. ließ Farfarowskij (Petersburg 1913) erscheinen. Ein *Andreae de Santacruce Dialogus de Ecclesiae primatu in Ludovicum Pontanum,* den Manucci B. XXX 153—194 herausgab, hat Wert als Quelle zur Geschichte des Florentiner Konzils. Ebenderselbe hat dort 97—127 seine *Contributi documentari per la storia della distruzione degli Episcopati Latini in Oriente nei secoli XVI e XVII* fortgeführt. Eine Dokumentenpublikation von Gentilizza, deren Anfang gleichfalls im letzten Berichte anzuzeigen war, hat B. XXX 76—96 unter dem Titel *Su la storia della Chiesa Slava ortodossa. Documenti inediti* eine erste und 232—242 unter dem anderen: *La Chiesa greco-russiana dalmata nelle sue relazioni con la latina* eine zweite Fortsetzung erfahren. Von *Documents relatifs à la Liturgie chinose* wurde durch Bormans AB. XXXIII 274—293 *Le mémoire de François de Rougemont à Jean Paul Oliva,* ein dem liturgischen Gebrauche des Chinesischen günstiger Text vom J. 1667, herausgegeben. Von russischen Министерство Иностранныхъ дѣлъ (Ministerium der auswärtigen Angelegenheiten) wurde endlich ein Сборникъ дипломатическихъ документовъ (Dossier diplomatischer Dokumente) über Реформы въ Арменіи 26. ноября 1912 г.—10. мая 1914 г. (Die Reformen in Armenien. 26. Nov. 1912 bis 10. Mai 1914) herausgegeben. — Allgemeine und Profangeschichte: *Kon-*

stantyn Wielki (Konstantin d. Große) ist Gegenstand einer reich illustrierten polnischen Schrift von Lisiecki (Posen 1913. — 200 S.). Лекціи по исторіи Византіи (Vorlesungen zur Geschichte von Byzanz) von Šestakov wurden durch zwei seiner Hörerinnen (Kazaǹ 1913) herausgegeben. Ein Werk von Džanaswili Къ матеріаламъ по исторіи и древностямъ Грузіи и Россіи (Materialien zur Geschichte und zu den Altertümern Georgiens und Rußlands) (Tiflis 1912) handelt von den Beziehungen beider Länder, den georgischen Denkmälern in Palästina, der Belagerung Konstantinopels durch die Russen und dem Hymnos Akathistos. Eine *Geschichte Albaniens* (Leipzig 1914. — 144 S.) hat Roth zum Verfasser. Die Arbeit eines P. G. B. O. M. C. über *Le colonie della Magna Grecia in Calabria* verfolgt RO. VIII 308—317. IX 24—44. 88—101 die Geschichte des Griechentums in jener Landschaft Unteritaliens von der Antike bis in die Zeit der Normannenherrschaft. *L'évolution dé la question d'Orient* wird von Barth REH. LXXX 191—204 zusammenfassend dargelegt. *Die Errichtung der Selbstherrschaft im Moskauischen Staate* behandelt Korff ZOeG. IV 319—337. Über *Rußland an der Donau und die Entstehung der Provinz Beßarabien* verbreitet sich Übersberger ebenda 200 bis 209. — Lokalgeschichte: *Palästina unter den Arabern 632—1516* hat eine recht gute gemeinverständliche Darstellung von Hartmann (Leipzig. — 53 S. = *Das Land der Bibel I. 4*) zum Gegenstand. — Kirchengeschichte: Von Kirchs vorzüglichem *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae* ist eine *Editio II et III aucta et emendata* (Freiburg i. B. 1914. — XXXI, 624 S.), eine *Kurzgefaßte Kirchengeschichte für Studierende* von Appel ist gleichfalls in einer *2. vollst. durchgearb. Auflage* (Leipzig. — XIX, 712 S.) erschienen. Von einer Исторія христ. церкви (Geschichte der christlichen Kirche) von Aleksandrow liegt ein erstes Heft (Petersburg 1913. — 166 S.), von der 2. Ausgabe eines gleichbetitelten Werkes von Malickij das der Zeit von 1054—1912 gewidmete 3. Heft (Tula 1913. — VIII, 401 S.) vor. *The Evolution of Early Christianity* betitelt sich *A Genetic Study of First Century Christianity in Relation to Its Religious Environnement* von Case (Chicago 1914. — IX, 385 S.). Steffen zeichnet K. 4. XIV 313—337. 424—443. XV 41—45 *Die religiösen Zustände und Verhältnisse der kleinasiatischen Christengemeinden nach der Apokalypse, Kap. I—III. L'Impero e il christianesimo da Nerone a Constantino* behandelte ein *Studio storico* von Fracassini (Perugia 1913. — 305 S.). Dowling hat PEF. 1914, 33—40 *The Episcopal Succession in Jerusalem from c. A. D. 30* zu Ende verfolgt. Lübeck stellte PB. XXVI 715—728 *Statistisches aus der Patriarchengeschichte von Konstantinopel* mit unverkennbarer tendenziöser Hervorkehrung des Unerquicklichen zusammen. *Die ständige Rechtgläubigkeit der*

griechisch-melchitischen Kirche glaubt er K. 4. XV 111—119 in dem Sinne vertreten zu können, daß stets in einzelnen syrischen Landstrichen eine kirchliche Gemeinschaft mit Westrom aufrecht erhalten geblieben sei. Über *Die chaldäische Kirche*, ihre Geschichte und ihren gegenwärtigen Bestand bietet er HpB. CLIV 81—104 einen eingehenden Überblick und schildert TG. VI 618—629 *Die Missionstätigkeit der russischen Kirche* in wenig freundlichem Lichte. *Eftimius Zelhof, melkitischer Erzbischof von Tyrus, † 28. November 1913*, sah sich HL. LVIII 106—109 durch Bausch einen Nekrolog gewidmet, während Marini B. XXX 260—272 *La conclusione del concordato fra la Santa Sede e la Serbia* behandelt. — Geschichte des Mönchtums: *Der hl. Nilus Sinaita. Sein Leben und seine Lehre vom Mönchtum* bilden den Gegenstand einer umfassenden und gründlichen Monographie von Degenhart (Münster. —. XII, 186 S.). — Gegenwart: Chéradame bespricht LC. LXXXVI 3—40 bezw. 209—245 *La nouvelle Serbie* und *La nouvelle Grèce* als Produkte der Balkankriege. *Ein neues griechisch-katholisches Bistum in Ungarn und die ungarländischen Rumänen* bilden den Gegenstand kirchenpolitischer Erwägungen, die v. Szabó URHSW. III 100—118 anstellt. Zabughin handelt RO. IX 3—7 über *Le Chiese d'Oriente nel 1914* vor allem unter dem Gesichtspunkte der Rückwirkung des Weltkrieges und ebenda 65—69 über *Les Nazionalistes Russes et l'Union*. Auch in der aus *Russia, Atene* und *Roma* datierten *Cronaca* RO. IX 52—63. 122—128 steht, was Rußland betrifft, naturgemäß der Krieg und die im Zusammenhang mit der russischen Okkupation in Galizien betätigte orthodoxe Propaganda im Vordergrund des Interesses, indessen B. XXX 277 bis 280 die *Cronaca Levantina* eines P. G. B. über die jüngsten Schwierigkeiten und Leiden der griechischen Kirche in der Türkei berichtet. Über *Rußland und die Palästinafrage* verbreitet sich Pfleger HpB. CLV 551—560. — Das Unionsproblem: In einer Schrift über Римскій папа и православный Востокъ (Der römische Papst und der orthodoxe Orient) (Petersburg 1913. — 124 S.) polemisiert ein Archimandrit Jone gegen Prinz Max von Sachsen und Palmieri.

IV. Dogma, Legende, Kultus und Disziplin. — Verhältnis zu Nichtchristlichem: Über *Kynisme en Christendom* handelt Plooy TSt. 1915, 1—32 in dem Sinne, daß er in der kynischen Propaganda eine Art von Schrittmacherin der christlichen erblicken möchte. *Over de vergelijking van christendom en mysteriegodsdiensten* hat sich neuerdings De Zwaan TT. XLVIII 453—469 geäußert. Creed beurteilt JTSt. XV 513—538 *The Hermetic Writings* in ihrem Verhältnis zu Christlichem wesentlich anders als Reitzenstein. *Indien und das Christentum* betreffend lehnt Beth DLz. XXXVI 893—901. 957—963 die neuestens von Garbe vertretene Annahme einer Beeinflussung des letz-

teren durch den Buddhismus ab, stimmt dagegen mit ihm soweit überein, der indischen Thomaslegende jeden historischen Wert abzusprechen. — Lehre und Lehrentwicklung; Häresien: Die *Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik* hat H. Meyer *nach den Quellen dargestellt* (Bonn 1914. — V, 229 S.). In einem Artikel über *Die Assumption der Gottesmutter, ihre Theologie, ihre Beweise und ihre Geschichte* PB. XXVI 641—654 berührt Heil auch die orientalischen Zeugnisse für die Lehre außerhalb der Apokryphen, indem er die einschlägige Bedeutung der letzteren dahingestellt sein lassen will. Baur skizzierte TG. VI 564—574 *Das Ideal der christlichen Vollkommenheit nach dem hl. Johannes Chrysostomus*, während Marini B. XXX 1—11 seine Artikelserie *Il primato di S. Pietro e de' suoi successori in S. Giovanni Crisostomo* weiterführte und ein Ungenannter Dk. III 49—63 die *Idee pedagogiche di S. Giovanni Crisostomo* zur Darstellung brachte. *Die Gotteslehre des sog. Dionysius Areopagita* behandelnd würdigte Weertz TG. VI 812—831 speziell die Auffassung von *Gott als das Gute*. Unter dem Titel *Vom russischen Christus* entwickelt und kritisiert Dausch TPMs. 1914. 65 bis 72 das Christusbild Dostojewskijs. Pelliots Aufsatz *Mo-niet Manichéens* JA. 11. III 461—470 tritt gegen Nau entschieden für die Identität der in den ostturkestanischen Funden kenntlich werdenden Religionsgenossenschaft mit den Manichäern ein. Arndt beschäftigt sich ZKT. XXXVIII 446—493. 723—778. XXXIX 65—79 eingehend mit dem unerfreulichen Riesengebiete, welches *Die Sekten der russischen Kirche* darstellen. — Liturgie: Ein *Grundriß der Liturgik (Als Manuskript gedruckt.* Straßburg. — 108 S.) von Stapper, der bestimmt ist, den akademischen Vorlesungen des Verfassers zugrunde gelegt zu werden, hat naturgemäß für die Berücksichtigung des Ostens nur wenig Raum. Eine *Editio II emendata* erschien von Rauschen *Florilegium patristicum. Fasc. VII. Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* (Bonn 1914. — IV, 181 S.). *Die Epiklese* wäre nach eingehenden Darlegungen von Merk TQs. XCVI 367—400 letzten Endes auf einen unter dem Einflusse eines ursprünglich voranaphorischen Oblationsgebetes erweiterten alten Pfingstgedanken der Anamnese zurückzuführen. *The Work of Menezes on the Malabar Liturgy* hat Connolly JTSt. XV 396 bis 425. 569—589 zum Ausgangspunkte eines sorgfältigen Vergleiches der letzteren mit dem echt nestorianischen Ritus gemacht, wozu auch Bishop eine *Addition* beisteuerte. Bei Chaîne *Le rituel éthiopien. Rituel de l'Extrême onction* B. XXX 12—41. 212—231 werden der Schluß der Redaktion des Galâwdêwôs und die ältere des Zar'a Ja'qôb veröffentlicht. Ein Ungenannter hat RO. IX 8—23 *La giornata liturgica nella Chiesa Greca* in ihrer geschichtlichen Entwicklung zu verfolgen begonnen; wobei er zunächst bis zur Einführung der Prim gelangte.

Schuster bespricht in der jüngsten Fortsetzung seiner *Storia della Liturgia in relazione con lo sviluppo del canto sacro* RG. XIII 219 bis 246 das Officium divinum des alten orientalischen Mönchtums und das vor allem durch Aetheria kenntlich werdende der Kirche von Jerusalem im 4. Jahrh. und hat auch RL. I 73—87, wo er unter dem Titel *L'„Eucharistia Lucernaris"* über Λυχνικόν, Vesper und Osterkerzenweihe handelt, den Orient wenigstens gestreift. *Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche* hat Rahlfs NGWG. 1915. 123—230 zum Gegenstande einer gediegenen Untersuchung gemacht, die neben dem byzantinischen auch den altpalästinensischen und den koptischen Brauch ins Auge faßt. — Heortologie: In Ausführungen über *Pascha in der ältesten Kirche* ZWT. LV 289—313 sucht H. Koch nachzuweisen, daß die asiatischen Quartodezimaner mit dem von ihnen aus dem AT übernommenen Feste lediglich den Gedanken an die Abendmahlseinsetzung, nicht denjenigen an Tod und Auferstehung Christi verbunden hätten. HL. LIX 101—105 hat ein Ungenannter *Die Karwoche und Ostern in Jerusalem* populär geschildert. Fr. Dunkel behandelt ebenda 29—34. 75—81 *Die Verehrung des Kreuzes am Karfreitag in der syrisch-katholischen Kirche,* von deren liturgischen Texten er eine Übersetzung bietet. — Kirchenmusik: *Neue Beiträge zur Lösung der Probleme der byzantinischen Notenschrift* will *Eine Auseinandersetzung mit Mr. H. J. W. Tillyard von* Riemann (Leipzig. — 17 S.) erbringen. — Kirchliches und profanes Recht: Über *Reservation in the Early Church* orientiert O'Donnell ITQ. IX 181—196 unter gebührender Berücksichtigung des Ostens. Русскій архіерей изъ Византіи и право его назначенія до начала XV вѣка (Der russische Bischof aus Byzanz und sein Ernennungsrecht bis Anfang des 15. Jahrhs.) sind Gegenstand eines Buches von Pl. P. Sokolov (Kiev 1913. — IV, 577 S.). **Епархіальное управленіе въ правѣ и практикѣ Константинопольской церкви настоящаго времени** (Die Eparchialverwaltung im Rechte und in der Praxis der Konstantinopolitanischen Kirche der Gegenwart) sah sich ein solches von J. J. Sokolov (Petersburg 1914. — IV, 657 S.) gewidmet. Lübeck berichtet TG. VI 353—366 über *Die Organisation der orthodoxen griechischen Pfarreien,* ebenda 730—740 über *Die Patriarchenwahl in der griechisch-melchitischen Kirche* und VII 192—208 über *Die Diözesanverfassung der griechisch-melchitischen Kirche.* Einige Fälle von *Communicatio in divinis cum schismaticis* werden durch Bock TPQs. LXVIII 105—115 kasuistisch erörtert. Was in Rußland Дѣйствующія законоположенія касательно старообрядовъ и сектантовъ (Die geltende Gesetzgebung betreffend der Altgläubigen und Sektierer) ist, erfährt man aus einer Monographie von Vvedenskij (Odessa 1913. — 177, VII S.). Die zwischen 1325 und 1338 erlassenen *Laws of King George V, of Georgia, surnamed „the Brillant"* wurden durch

Wardrop JRAS. 1114. 607—626 nach einer Bodleianischen Hs. übersetzt. *Gewohnheitsrechtliches aus Bulgarien* hat Barbar ZVRw. XXXI 367—419. XXXII 1—109 erörtert. Von Draganescu ebenda XXXII 186—265 veröffentlichte *Studien zur Geschichte und Dogmatik des rumänischen Näherrechtes, vergleichend dargestellt,* wollen *Zugleich ein Beitrag zum Problem der Entstehung des rumänischen Rechtes* sein.

V. Die Literaturen. — Handschriftenkunde: Eine Sammlung von Палеографическіе снимки съ некоторыхъ греческихъ латинскихъ и славянскихъ рукописей Императорской Публичной Библіотеки (Paläographischen Facsimilia aus einigen griechischen, lateinischen und slawischen Hss. der Kaiserl. Öffentl. Bibliothek) (Petersburg 1914. — 10 S., 14 Taf.) wird Čereteli, Chlodnjak und Karinskij verdankt. *Exempla codicum graecorum litteris uncialibus scriptorum* haben Sobolevskij und Cereteli (Petersburg 1913. — X S., 17 Taf.) geboten. Ein *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments* wurde von Rahlfs *für das Septuagintaunternehmen* aufgestellt (Berlin 1914. — XXVI, 443 S.) *I pretesi autografi di S. Nilo iuniore nella Badia Greca di Grottaferrata* sind Gegenstand einer erneuten Untersuchung durch Perugi (Rom. — 24 S.) geworden. Conybeare haben wir ein längst vermißtes Studienmittel zu verdanken an einem *Catalogue of the Armenian Manuscripts in the British Museum. To which is appended a Catalogue of Georgian Manuscripts in the British Museum* (London 1913). Noch wertvoller ist der I. Band eines Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ *(Grand catalogue des manuscripts arméniens de la bibliothèque des PP. Mekhitharistes de Saint Lazare)* von Sarghissean (Venedig 1914. — XVIII, 838 S.). — Literaturgeschichte: Von *Istituzioni di Patrologia* von Manucci ist eine der *Epoca postnicenica* gewidmete *Parte II* (Rom. — 308 S.) anzuzeigen. Auf dem Gebiete südslavischer Literaturgeschichte sind nächst einer Историја нове српске књижевности (Geschichte der neuen serbischen Literatur) von Skerlić (Belgrad 1914. — XIX, 526 S.) *Einige Bemerkungen zur Geschichte des Schrifttums in Kroatien* von Fancev ASPh. XXXV 397—413 und eine Miszelle von Šurmin *Zur Bibliographie der kroatisch-kajkavischen Literatur* ebenda 606 ff. namhaft zu machen. — Bibeltexte: *Beiträge zur Erklärung und Textkritik des Buches Tobias* hat Schulte (Freiburg i. B. — VIII, 146 S.) geliefert. Bei aller bewundernden Anerkennung der in *Hermann von Sodens Ausgabe des Neuen Testaments* geleisteten Riesenarbeit glaubt Vogels TR. XIII 97—105 doch derselben gegenüber eine gewisse Zurückhaltung wahren zu müssen, wobei er vor allem eine leichtfertige Identifizierung des arabischen Diatessarons mit dem ursprünglichen Textbestand der Tatianischen Evangelienharmonie ablehnt. Während sodann Merk StML. LXXXVI 594—598 *„Das Lebenswerk“ Hermann v. Sodens*

wesentlich anerkennend besprochen hat, unterzieht Hoskier JTSt. XV 307—326 *Von Soden's Text of the New Testament* einer äußerst ungünstigen Kritik. In der Beobachtung von Spuren der Beeinflussung des NTlichen Textes durch Ebioniten, Markioniten, Doketen und Antijudaisten glaubt Harris Exp. 8. VII 316—334 wertvolle *New points of view in textual criticism* zu gewinnen. *On the non-Greek origin of the Codex Bezae* hat sich Mercati JTSt. XV 448—451 geäußert. Sanders lieferte JBL. XXXIII 91—117 *A new collation of MS 22 of the Gospels*, welche die bemerkenswerten Übereinstimmungen der griechischen Hs. mit altlateinischem Texte hervortreten läßt. Eine äußerst sorgfältige Untersuchung von Bludau über *Das Comma Johanneum bei den Griechen* erstreckt sich BbZ. XIII 26—50 bislange auf die griechischen Hss. und die griechischen christlichen Schriftsteller bis Diodoros von Tarsos. Mingana tritt ExpT. XXV 475ff., 524f. in Bemerkungen über die *Lewisian and Curetonian versions of the Gospels*, deren Alters- und Herkunftsproblem er einer erneuten gründlichen Untersuchung unterzogen zu sehen wünscht, aus sprachlichen Gründen für die Umgebung Antiocheias als Heimat des Sinai-Syrers ein und sucht dessen Alter zu bestimmen. *An important reading in the Diatessaron*, auf die Harris ebenda 347ff. aufmerksam gemacht hat, ist durch Aφrêm überliefert. *Ein apokrypher Zusatz im Mt-Evangelium (20, 28)* wird durch Vogels BbZ. XII 369—390 auf das Diatessaron zurückgeführt und zur Aufhellung des Zusammenhangs zwischen altsyrischem und altlateinischem Evangelientext verwendet. Ein Artikel von Munier *Sur deux passages de la Genèse en copte sahîdique* ASAE. XIII 187—192 bringt nach zwei nunmehr im Museum zu Kairo aufbewahrten Pergamentblättern aus dem Weißen Kloster einen saïdischen Text von Gn. 40, 10—19 und 41, 46—52. *Sahidische Papyrusfragmente der paulinischen Briefe* hat Wessely (Wien 1914. — 50 S. = SbAWW. CLXXIV 5) aus der Sammlung Erzherzog Reiner publiziert. *Bemerkungen zu Budges Coptic Biblical Texts in the dialect of Upper Egypt* wurden WZKM. XXXVIII 253—260 von Schleifer gemacht. Als *Ein Quellenwerk zur Bibelforschung* von sehr hohem Werte würdigt Weber K. 4. XV 281—286 den oben registrierten I. Band der Katalogisierung des armenischen Hss.-Bestandes von San Lazzaro. Auf *Ein armenisches Evangeliarmanuskript* weist Streck ZBf. XII 43f. hin. Schäfers beantwortet BbZ. XIII 24f. die Frage: *Wie alt ist die Notiz „Ariston eriçu" hinter Mk. 16, 8 in der armenischen Handschrift von Etschmiadzin A. D. 986?* Er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß die von späterer Hand beigefügte der Hypothese von der Autorschaft Aristions am Mk.-Schlusse keine ernsthafte Stütze zu bieten vermöge. An dem Врачанско Евангеле (Evangelium von Vraka) wurde ein Срѣднобългарски паметник отъ XIII вѣк. Софийска народна библиотека

Nr. 19 (Ein mittelbulgarisches Denkmal des 13. Jahrhs., Nationalbibliothek von Sofia Nr. 19) durch Konev (Sofia 1914. — VI, 236 S.) erschlossen. — Apokryphen: *Unbeachtete patristische Agrapha*, die Holzmeisler ZKT. XXXIX 98—118 zusammengestellt und besprochen hat, entstammen nur zum kleinsten Teile orientalischen Quellen. Ausführungen von Rießler *Zur Geographie der Jubiläen und der Genesis* TQs. XCVI 341—366 lassen das Weltbild des Jubiläenbuches als ein solches im wesentlichen vielleicht der ersten Hälfte des 6. Jahrhs. v. Chr. erscheinen. Unter dem Titel *St. Luke and the Pseudepigrapha* zieht Carke JTSt. XV 597 ff. *Two Parallels* zwischen Lk. 23, 44—48. 24, 51 f. und Henoch 67, 1 ff. 68, 1—7 bezw. Apg. 16, 23 ff. und Testamentum Joseph 8, 4 f. *A Note on the Sixteenth Ode of Solomon* von Slee zieht ebenda 454 zur Erklärung der Verse 12—15 Philon, De Cherubim c. 26 heran. Von Henneckes trefflichem *Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen* liegt eine *Billige Ausgabe* (Tübingen 1914. — XVI, 604 S.) vor. Marmorstein macht ZNtW. XV 336 ff. auf Grund von Talmudstellen *Einige Bemerkungen zum Evangelienfragment in Oxyrhynchus Papyri, vol. V n. 840, 1907.* Über *Das Petrusevangelium* und seine wieder ans Licht getretenen Bruchstücke bietet Kastner MbKRu. XVI 14—23 eine allgemeine Orientierung. Eindringende Untersuchungen hat Haase ZNtW. XVI 93—112 *Zur Rekonstruktion des Bartholomäusevangeliums* angestellt, dessen Ursprung er ins 3. Jahrh. verlegt und das besonders in den koptischen Rezensionen dadurch eine religionsgeschichtliche Bedeutung gewinne, daß es die Einwirkung altägyptischer religiöser Vorstellungen auf die Volksfrömmigkeit beleuchte. Von dem *Gospel of Nicodemus and the kindred documents* bietet Westcott eine englische *Translation and introduction* (London. — 168 S.). Grohmann hat WZKM. XXXVIII 1—15 *Reste einer neuen Rezension der Kindheitsgeschichte Jesu in den Ta'āmra 'Jāsus* nachgewiesen, sie im äthiopischen Original und in Übersetzung veröffentlicht und kurz besprochen. *The Place of the Pastor in the Codex Sinaiticus* war nach Mercati JTSt. XV 452 von jeher am Ende des NTs. Von einem großangelegten Werke Schermanns über *Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung* bringt ein *Erster Teil* (Paderborn 1914. — VIII, 136 S.) den Text der AKO. und ÄgKO. in kritischer Ausgabe, mit sorgfältiger Verzeichnung alles biblischen und patristischen Parallelenmaterials in einem gelehrten Kommentar und wertvollen Indizes. — Theologie: *Jüdisch christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom* will durch höchst anregende *Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus* von Bousset (Göttingen. — VIII, 319 S.) beleuchtet werden. *Die ältesten Apologeten* der Zeit vor Irenäus haben durch Godspeed eine die *Texte mit kurzen Einleitungen* bringende vorzüg-

liche Ausgabe zum Handgebrauche (Göttingen. — XII, 380 S.) gefunden. *Intorno alla data della „Supplica per i cristiani" di Atenagora* stellt Gaschino Dk. III 41—47 fest, daß dieselbe zwischen 176 und 180 anzusetzen sei. *A proposito di un passo di Atenagora („Supplica per i Cristiani" C. 26)* erörtert Botti ebenda 338—354 die Persönlichkeit des hier genannten Alexandros, der mit A. von Abonoteichos in Paphlagonien identisch sei. *Zur Datierung der „drei Reden des hl. Athanasius gegen die Arianer"* begründet Stegmann TQs. XCVI 423 bis 450 eingehend einen Ansatz auf rund das J. 357. Dorn bietet Dk. III 1—40 *Zur zweiten Katechese des Cyrill von Jerusalem* eine die beiden hslich überlieferten Texte sich gegenüberstellende Edition. *Zu Tit. 1, 15* nimmt Haensler BbZ. XIII 121—129 u. A. auf die Erklärung der nach ihm schon durch Ignatios inhaltlich angeführten Stelle durch Chrysostomos, Theodoretos und Theophylaktos Bezug. Von einer kritischen *Epiphanius*-Ausgabe von Holl liegt der *I. Band, Ancoratus und Panarion. Haer. 1—33* umfassend, (Leipzig. — X, 464 = *Die griech. christl. Schriftsteller XXV)* vor. *The Patristic Testimonia of Timotheus Aelurus* aus Irenäus, Athanasios und Dionysios von Alexandreia, die eine in armenischer Übersetzung erhaltene und publizierte Schrift desselben aufweist, wurden durch Conybeare JTSt. XV 432—442 besprochen. Ein RO. IX 70—75 in Fortsetzung der anonymen Publikation *Controversie dogmatiche del sec. XIII da un codice inedito* edierter Text behandelt die Bezeichnung des Hl. Geistes als εἰκών des Vaters. Festa hat B. XXX 55—75. 242—259 seine Veröffentlichung von *Nicetae a Maronea, De Spiritus Sancti processione liber Tertius* bezw. *quartus* fortgeführt. Rackl lehrt K. 4. XV 21—40 auf Grund hslicher Studien *Demetrios Kydones als Verteidiger und Übersetzer des hl. Thomas von Aquin* kennen. Risso hat in Fortführung seiner Arbeit über *Matheo Angelo Panaretos e cinque suoi opuscoli* RO. IX 112—120 mit der Edition der fraglichen griechischen Texte begonnen. Auf dem Spezialgebiete der kirchenrechtlichen Literatur haben Синагора 50 титловъ и другіе юридическіе сборники Іоанна Схоластика (Die Sammlung der 50 Titel und andere juristische Sammlungen des Johannes Scholastikos) durch Beneševič (Petersburg 1914. — VII, 345 S.) eine mustergiltige Untersuchung erfahren, die sich besonders auf die weitschichtige hsliche Überlieferung des 50 τίτλοι-Werkes und die Person und anderweitige literarische Tätigkeit des Verfassers erstreckt. *Kleine Beiträge zur Geschichte der kirchenslavischen Literatur* von Franko bringen ASPh. XXXVI 201—217 als Nummer *II* von dem *Vorrede zum Evangelium* betitelten Texte, der ein echtes Stück literarischen Nachlasses des Slavenapostels Kyrillos sein soll, eine neue Edition und Übersetzung mit ausführlicher Einleitung. — Hagiographie: Holl hat NJb. XXXIII 521—556 *Die Vorstellung vom Märtyrer und*

die Märtyrerakten in ihrer geschichtlichen Entwicklung verfolgt und weist dabei u. A. vor allem auf den fundamentalen Gegensatz der beiden literarischen Formen des Briefes und des Protokolles hin, von welchen jene eine jüdische, diese eine pagane Vorstufe habe. Eine Untersuchung von De Regibus über *La cronologia degli atti di Carpo Papilo e Agatonice* Dk. III 305—330 entscheidet sich für die Verfolgung des Decius als Zeit des Martyriums. Eine Studie *Zur Afralegende* von Bigelmair HpB. CLIV 624—631 zieht auch die armenische Version des Martyriums in Betracht, der jedoch jeder namhafte Wert abzusprechen sei. Ausführungen von Amélineau über *Les Coptes et la conversion des Ibères au christianisme* bieten RSR. LXIX 143—182 eine Darstellung der Überlieferung der Theognoste-Legende und ihres Zusammenhangs. Bei Peeters *S. Raždes le Persan* AB. XXXIV 294—317 erhalten wir eine Übersetzung seines Martyriums aus dem Georgischen mit gelehrter Einleitung. Frankos oben berührte *Kleine Beiträge zur Geschichte der kirchenslavischen Literatur* machen ASPh. XXXVI 217—222 in ihrer Nummer III *Eine altbulgarische Redaktion der Vita Konstantini* bekannt. — Geschichtschreibung: Eine Dissertation von Glas (München 1914. — 48 S.) erweist *Die Kirchengeschichte des Gelasius von Kaisareia* als *die Vorlage für die beiden letzten Bücher der Kirchengeschichte Rufins.* Über *Euagrio e la sua fonte più importante Procopio* hat RO. IX 45—51. 102—111 ein A. T. umsichtig gehandelt. *Kaiser Kandakuzenos' Geschichtswerk* wird von Dräseke NJb. XXXIII 489—506 eingehend gewürdigt. Eine Bemerkung von H. Krebs über *Die älteste Heilands-Ikon* ASPh. XXXV 621 betrifft eine Stelle der Nestor-Chronik. Die **Автобиграфия на Софроний Врачански** (Autobiographie des Sophronios von Vraka) wurde durch Oreškov (Sofia 1914. — 119 S.) herausgegeben. — Philosophie und profane Fachwissenschaften: *Contributi alla storia della filosofia greca in Oriente* von Furlani eröffnen RAL. 5. XXIII 154—175 eine Reihe von *Testi siriaci* mit der eingehenden Beschreibung der Berliner Hs. Petermann 9 und der Edition eines in derselben überlieferten „Scholions" über die Kategorien unter Vergleich seiner es Porphyrios beilegenden griechischen Textesüberlieferung. Heft 1 von Band XI 2 des *Corpus Medicorum Graecorum* enthält *Pseudogaleni in Hippocratis de Septimanis commentarium ab Hunaino arabice versum ex Codice Monacensi* herausgegeben und ins Deutsche übersetzt von Bergstraesser (Leipzig-Berlin 1914. — XXIV 203 S.). Ein Aufsatz von Ruska über *Cassianus Bassus Scholasticus und die arabischen Versionen der Griechischen Landwirtschaft* Isl. V 174—179 ergibt, daß das Werk des Genannten dem arabischen Text der Leydener Hs. zugrunde liege und Sergios, des Elias Sohn, der arabische, nicht ein syrischer Übersetzer ist. — Prosaische Unterhaltungsliteratur: Von Asmus wurde ZDMG. LXVIII 701

bis 704 *Julians autobiographischer Mythus als Quelle des Julianusromans* nachgewiesen. — Poesie: Mearns hat *The Anthologia graeca carminum christianorum* auf die Herkunft der aufgenommenen Stücke durchgenommen und bietet nun JTSt. XVI 255—262 einen Nachweis ihrer Fundstellen in Τριῴδιον, Πεντηκοστάριον und Παρακλητική nach den Venezianer Ausgaben der JJ. 1898—1900. Ein Ettaler Gymnasialprogramm von Landersdorfer (München 1914. — 99 S.) würdigt unter Aufbietung reicher Gelehrsamkeit *Die Götterliste des Mar Jacob von Sarug in seiner Homilie über den Fall der Götzenbilder* als *Ein religionsgeschichtliches Dokument aus der Zeit des untergehenden Heidentums.* Abicht erörtert ASPh. XXXV 413—437 *Die Interpunktion in den slavischen Übersetzungen der griechischen Kirchenlieder. Zur Visio Tundali* hat ebenda 501—513 Jagić durch Veröffentlichung des Fragments einer altkroatischen Übersetzung dieses Gedichtes einen Beitrag geliefert, während ASPh. XXXVI 49—110 *Beiträge zu einer Untersuchung über einige der deutschen und serbischen Heldendichtung gemeinsame Motive* von Simonović erbracht und 198—201 von Kalužniacki *Die Sonnenwendelieder der westgalizischen Kleinrussen* durch Veröffentlichung einiger Nummern besser bekannt gemacht werden. Ebenda 182—185 konstatiert endlich Topović zwischen *Grigorije Trlajić et Salomon Gessner* das Verhältnis einer Abhängigkeit des ersteren vom letzteren, um sodann 185—198 in *Etudes sur Joakim Vujić* sich mit der Ermittelung der Quellen einiger Theaterstücke desselben zu beschäftigen.

VI. Die Denkmäler. — Ausgrabungen und Aufnahmen: Ein *Christlich-archäologischer Bericht* von Reil behandelt ZDPV. XXXVIII 56—65 zunächst *Die Eleona,* ihre Ausgrabung durch die Weißen Väter und deren Ergebnisse. Eine ebenda 1—40 in den *Studien aus dem deutschen evangelischen Institut für Altertumswissenschaft in Jerusalem* veröffentlichte höchst sorgfältige Arbeit von Sternberg über *Bethel* ist besonders wegen der Aufnahme der Spuren einer Mehrzahl teils altchristlich-byzantinischer, teils der Kreuzfahrerzeit angehöriger Kirchenbauten von Wichtigkeit. *Per i monumenti e per la storia di Ravenna* sind *Note storiche, critiche e polemiche* von Savini (Ravenna 1914. — VI, 329) zu verzeichnen. — Sammlungen: In der *Chronique* der RAC. berichtet Roche LXIV 135—139 unter dem Titel *Russie* über die dortige Sammlertätigkeit auf dem Gebiete der Ikonenmalerei. — Kunstgeschichte: *Une nouvelle théorie de l'histoire de l'art byzantin* wurde an derjenigen Th. Schmitts JS 2. XII 26—37. 105—114 nunmehr auch von Bréhier eingehend gewürdigt, der seinerseits das Wesentliche an der byzantinischen Kunst des 14. Jahrhs. in dem Sieg einer im Syrien des 5. Jahrhs. wurzelnden mönchisch-volkstümlichen Kunstrichtung über eine aristokratische erblickt. Auch die mittelalterliche

Kunstliteratur des griechischen Ostens berücksichtigt v. Schlosser in einem *I. Heft* von *Materialien zur Quellenkunde der Kunstgeschichte* (Wien 1914. — 102 S. = SbAWW. CLXXVI 3), welches dem *Mittelalter* gewidmet ist. Von einer zusammenfassenden Darstellung Украïнське мистество (*L'art de l'Ukraïne*) von Ščerbakioškij behandelt ein erstes Heft (Kiev 1913. — XX, 61 S.), Деревляне бидивництво и ризба на дереви улаштував (*L'architecture et la sculpture en bois*). — Architektur: *Die Modestianischen und die Konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe zu Jerusalem* betreffend hat Baumstark *Eine Nachprüfung der Forschungsergebnisse von A. Heisenberg, Grabeskirche und Apostelkirche. Zwei Basiliken Konstantins, Band I* (Paderborn. — XII, 173 S.) durchgeführt. Während hier an der Dreiteilung schon der ursprünglichen Anlage in Basilika, Golgothahof und Anastasisrotunde festgehalten wird, beantwortete Hasak HL. LVIII 87—98. LIX 82—93 die Frage: *Wie sah Konstantins Heilige Grabeskirche zu Jerusalem aus?* wieder einmal im Sinne der Annahme eines zusammenhängenden Baues unter einem Dache, bei dem ein Querschiff sich zwischen einen Langhaus- und einen Oktogonteil vermittelnd eingeschoben hätte. Daß *Die konstantinische Geburtskirche von Bethlehem* nicht erst durch einen Justinianischen Umbau ihren Narthex und ihren trikonchen Abschluß erhalten habe, wird Vincent gegenüber von Weigand ZDPV. XXXVIII 89—135 mit wohl sieghafter Argumentation aufrecht erhalten. *Die Entstehung der Kreuzkuppelkirche* verfolgt Bühlmann (Heidelberg 1914. — 103 S.). *The History and Evolutions of the Dome in Persia* ist JRAS. 1914. 681—701 Gegenstand eines Aufsatzes von Creswell, dessen den sassanidischen Denkmälern von Firuzabad und Sarvistan gewidmeter Anfangsabschnitt auch für den an christlich-orientalischer Kunst Interessierten lesenswert ist. — Malerei und Plastik: *L'arco trionfale di S. Maria Maggiore in Roma* und seine eng mit dem Osten zusammenhängenden Mosaiken wurden durch Biasiotti BA. 1914. 73—95 erneut behandelt. *Une chapelle cappadocienne du Xe siècle* mit umfangreichem NTlichem Gemäldezyklus hat de Jerphanion RAC. LXIV 153—157 bekannt gemacht. Ein Artikel von Styger über *Die neuere Erforschung der altchristlichen Basiliken Roms und deren Wiederherstellung* RQs. XXIX 1—25 bringt Genaueres über die in S. Giovanni fuori Porta Latina aufgedeckten Fresken des ausgehenden 12. Jahrhs., deren AT- und NTlicher Doppelzyklus auf den ersten Blick Zusammenhang mit der jüngeren frühchristlichen Kunst Palästinas verrät. Von Sirèn unter dem Titel *Maestri Primitivi* RA. XIV 225—234 vorgeführte *Antichi dipinti nel Museo Civico di Pisa* verraten naturgemäß vielfach noch starken byzantinischen Einfluß. *Les Miniatures de l'Octateuch a les Biblies Romàniques Catalanes,* mit denen Pijoan IECA. IV 475—507 bekannt macht, fordern zu einer Prüfung auf die Nachwirkung der

vorzüglichen griechischen Vorlagen heraus, die der Verfasser für die westgotischen Buchmaler der Zeit des hl. Isidorus von Sevilla unterstellt. Auch die Publikation schöner *Persian miniatures* durch Clive Bell BMg. XXV 111–117 ist wegen des einleitend betonten Zusammenhangs der vormongolischen persischen Miniaturenmalerei mit sassanidischer und byzantinischer Kunst an dieser Stelle namhaft zu machen. An Fresken in einer Mehrzahl von Kirchen, einem Tafelbilde Christi als des wahren Weinstocks und einer Schale mit Darstellung der Πλατυτέρα im Kloster Palaiokastrizza wurden ZCK. XXVIII 45–48 von Herzog Johann Georg zu Sachsen beachtenswerte *Kunstwerke in Korfu* signalisiert. Über *Tabernakel in griechischen Kirchen* mit ihrem teils malerischen, teils dekorativ plastischen Schmuck hat derselbe ebenda 14ff. anregende Mitteilungen gemacht. *Some remains of a wooden ambon in the Victoria and Albert Museum,* die Tavernor Perry BMg. XXV 291–294 bespricht, scheinen aus der Palastkapelle von Salerno zu stammen und verraten bei allgemein longobardischem Stilcharakter starken byzantinisch-sarazenischen Einfluß. — Kunstgewerbe: Ein *Catalogue of the engraved gems of the post-classical periods in the Department of British and Mediaeval Antiquities and Ethnography in the British Museum* (London. — LXXVII, 180 S., 37 Taf.) wurde von Dalton bearbeitet. Seine Arbeit über *Die Lampe, ihre Bedeutung und Entwicklung in Palästina* hat Hänsler HL. LVIII 79–87. 167–175 fortgesetzt. — Ikonographie: In Fortsetzung seiner Artikelserie über *Altchristliche Kunst* behandelt Achelis ZNtW. XVI 1–23 diejenigen Darstellungen der sepulkralen Malerei, welche er aus dem Gedanken der Sündenvergebung erklären möchte, wobei er sich mit Entschiedenheit für abendländischen Ursprung des Guten Hirten einsetzt. *Das Christusbild in der ersten Christenzeit* hat *Eine populäre Darstellung* von Poulsen zum Gegenstand, von der eine *Autorisierte Übersetzung aus dem Dänischen* von Gerloff (Dresden-Leipzig [1914]. — 88 S.) vorliegt und die den langlockig-bartlosen Christustyp aus gnostischen Kreisen herleitet, den bärtigen über Konstantinopel direkt auf den olympischen Zeus des Phidias zurückführt, dabei aber an bösen Flüchtigkeiten und Versehen krankt. Baumstark verfolgt MhKw. VII 111–123 in den Evangelistenbildern griechischer, armenischer, koptischer, syrischer und slavischer Buchmalerei an der Gegenüberstellung des sitzenden Dichters und seiner vor ihm stehenden Muse *Eine antike Bildkomposition in christlich-orientalischen Umdeutungen,* die aus der inspirierenden Muse die göttliche Weisheit, die Apostelfürsten Petrus und Paulus, den seinem Schüler Prochoros diktierenden Johannes, den thronenden Pantokrator, die Erzengel Michael und Gabriel und die Maria Orans sich entwickeln lassen. — Epigraphik: *Eine Höhleninschrift von Edessa mit dem Briefe Jesu an Abgar* haben v. Oppenheim und Hiller v. Gaertringen SbPAW.

1914. 817—828 bekannt gemacht. *Drei arabische Inschriften aus Jerusalem*, von denen zwei für die Geschichte christlicher Sanktuarien (Ste. Anne und Cœnaculum) von Bedeutung sind, werden HL. LVIII 163—167 durch Dunkel besprochen. Über *Eine neuentdeckte ungarische Kerbinschrift aus Konstantinopel vom Jahre 1515* ist Babinger URHSW. III 41—52 zu vergleichen.

VII. Geschichte der orientalischen Studien. — *Le fonti del Bocaccio nella Biografia di Irene* hat Stella RO. VI 76—82 erörtert. Zum vierten Zentennarium des Erscheinens des NTlichen Bandes der Complutenser Polyglotte handelte Goodspeed BW. XLVII 164 bis 167 unter dem Titel *A New Testament anniversary: 1514—1914* über diese und die Erasmus-Ausgabe des NTs. Eine *Note on the MSS. of the Apostolic Constitutions used in the Editio Princeps* von Mercati JTSt. XV 453f. stellt fest, daß zu denselben der Vat. gr. 1506 nicht gehörte. Über *Zacharias Orfelins Kalligraphie*, für die österreichischen Schulen entworfene serbo-slawische Schreibvorlagen vom J. 1777, und ihre Entstehungsgeschichte verbreitet sich Kastić ASPh. XXXVI 135—165. Durch Dehérain wurden JS. 2. XII 269—277 einige *Lettres de William Henry Waddington sur son voyage archéologique en Syrie 1861 et 1862* publiziert. *Baron Hermann von Soden* sah sich durch Sanday JTSt. XV 305f. einen kurzen Nekrolog gewidmet. Boussets Bericht: *Neues Testament. Textkritik* TRs. XVII 143—154. 187—206 bietet eine Würdigung der einschlägigen Literatur des letzten halben Jahrzehnts. Einen kürzeren Überblick über *Travaux récents sur le texte du Nouveau Testament* hat Jaquier UC. 1913, 328f. gegeben. Ein Referat über einige neuere *Publications relatives aux origines chrétiennes* wurde Ét. LI. 101—110 von d'Alès, ein solches über die jüngste Literatur *Zur urchristlichen Bußlehre* von Bartmann TG. VI 575—580 erstattet. Bei Festa *Filologia Bizantina (1904—1913)* B. XXX 194—201 werden die wichtigsten einschlägigen Erscheinungen der genannten Jahre kurz charakterisiert. Coeln gibt CUB. XX 443—456 einen Überblick über die bisherige Erforschung der *Legal literature among the arabic speaking churches*, um anschließend den Plan eines von den katholischen Universitäten von Washington und Löwen ins Auge gefaßten Corpus fontium Juris Canonici et Civilis Christiani Arabicum bekannt zu geben. Mal berichtet ZOeG. IV 218—223 über *Neuere kroatische Historiographie*, Wischnitzer ebenda 574—582 über *Die Tätigkeit der Vilna'er Kommission zur Prüfung und Edition alter Akten* 1864—1914. Bei Newcombe *The Survey of Sinai and South Palestine* PEF. 1914. 128—133 erhalten wir den amtlichen *Report* über das Geleistete, dem Pjb. X 3—50 Dalmans *Jahresbericht des Instituts* der deutschen evangelischen Kirchen für Altertumswissenschaft in Jerusalem *für das Arbeitsjahr 1913/14* zur Seite tritt.

ERSTE ABTEILUNG:
TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN.

Quadragesima und Karwoche Jerusalems im siebten Jahrhundert.

Übersetzung nach Kekelidze Іерусалимскій канонарь VII вѣка. Tiflis 1912, S. 56—88 von

Dr. Theodor Kluge

mit Einleitung und Anmerkungen von

Dr. Anton Baumstark.

In meinem im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift S. 39—58 veröffentlichten Aufsatz über *Das Leydener griechisch-arabisches Perikopenbuch für die Kar- und Osterwoche* hatte ich S. 49ff. Veranlassung, neben dem durch Conybeare, *Rituale Armenorum*. Oxford 1905, S. 516—527 bekannt gemachten altarmenischen Lektionar und dem von Papadopulos-Kerameus im II. Bande seiner Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυλογίας veröffentlichten Τυπικὸν τῆς Ἀναστάσεως für die Kar- und Osterwoche ein drittes Dokument stadthierosolymitanischer Liturgie von höchster Bedeutung heranzuziehen. Es ist dies eine höchst ausführliche, die biblischen Lesungen *in extenso* mitteilende Gottesdienstordnung „der orthodoxen Bischöfe, beobachtet in Jerusalem", von welcher dem gelehrten russischen Erzpriester C. S. Kekelidze zwei, leider gleichmäßig lückenhafte, georgische Hss. vorlagen, nach denen er mit der zwischen einem Lektionar und einem liturgischen Typikon die Mitte haltenden Urkunde in einem 1912 in Tiflis erschienenen Buche bekannt machte.

Eine eingehende Besprechung seiner Publikation durch F. M. Abel O. Pr. hat RB. 2. XI S. 459—462 das in diesem georgischen „Jerusalemer Kanonarion" enthaltene Material zur Kenntnis der Hl. Stätten und Kirchenbauten Jerusalems und seiner Umgebung vorläufig gehoben. Auf Grund einer russischen Besprechung von Dimitriewskij wurde durch den Archimandriten Kallistos NS. XIII 541—552 in griechischer Sprache über unser Ἀρχαῖον Ἱεροσολυμιτικὸν Τυπικὸν τοῦ Π. Τάφου berichtet und zunächst probeweise die ἐν αὐτῷ περιλαμβανομένη τελετὴ τῆς ἑορτῆς τῆς Χριστοῦ γεννήσεως ἐν Βηθλεέμ vorgeführt. Eine mir in Folge der jetzigen kriegerischen Weltlage noch nicht zu-

gänglich gewordene griechische Übersetzung des Ganzen, soweit es durch Kekelidze selbst veröffentlicht wurde, dürfte in der gleichen Zeitschrift unterdessen durch denselben Autor mindestens begonnen worden sein. Eine von einem selbständigen Apparat liturgiegeschichtlicher Fußnoten begleitete Verdeutschung wird durch dieselbe aber keinesfalls überflüssig gemacht. Während Herr Divisionspfarrer Dr. H. Goussen es ins Auge gefaßt hat, für das unbewegliche Kirchenjahr das Kekelidze'sche „Kanonarion" neben dem georgischen Lektionar einer Hs. der Pariser Nationalbibliothek und anderen Quellen in einer in dieser Zeitschrift zu veröffentlichenden Arbeit über das georgische Heiligenkalendarium zu verwerten, habe ich mich daher an Herrn Dr. Th. Kluge mit der Bitte um eine Übersetzung der das bewegliche Kirchenjahr betreffenden Partien gewandt, die, soweit derselbe von Kekelidze mitgeteilt wird, den georgischen Text zugrunde zu legen hätte.

Es ergab sich, daß dem verdienten Forscher auch das „Kanonarion" oder wie unser Liturgiedenkmal ihm gegenüber im Lande selbst von einheimischen Gelehrten bezeichnet wurde, der „Kanon" schon auf seinen wissenschaftlichen Streifzügen in Georgien bekannt geworden war. Er stellt mir hierüber und über den Wert bezw. Unwert der Kekelidze'schen Veröffentlichung unter dem für ihn maßgeblichen Gesichtspunkte der Erforschung der georgischen Bibeltexte die folgenden Bemerkungen zur Verfügung:

„Im Jahre 1910 auf der Rückkehr von meiner ersten Reise nach Swanetien machte mir der um die Sammlung der letzten Reste altgeorgischer Handschriftenherrlichkeit hochverdiente Žordania in Kutaïs Mitteilung von dem Vorhandensein des Kanons, der sich nach seiner Angabe im Kwirion- und Jwlitha-Kloster in Swanetien befinden sollte, und in dem sich eine Menge historischer Notizen, als Beischrift auf den unbeschriebenen Rändern befinden sollten, die sich auf die Geschichte der georgischen Klostergründungen in Palästina und Kleinasien bezögen, und etwa bis 1187 n. Chr. reichten. Im Jahre 1911 hatte ich anderes vor und kam nicht nach Swanetien. Im Jahre 1912 bewilligte mir der Herr Kultusminister einen größeren Reisebeitrag, mit dessen Hilfe ich u. a. eine völlige photographische Aufnahme der Handschrift vornehmen wollte. Ich begann meine Arbeiten in Mingrelien, und hörte dort von einem Bekannten, daß Kekelidze in Tiflis bereits den „Kanon" herausgegeben habe. Damit war eigentlich die Hauptsache schon erledigt, und ich hätte mir sein Buch von ihm geben lassen können. Erfahrungen aber über derartige Publikationen bewogen mich das nicht zu tun und trotzdem nach Swanetien zu reisen. Ich kam nach vielen Verhandlungen mit der Bevölkerung der umliegenden Gemeinde Kal in das Kloster, aber der Kasten, in dem die Handschrift lag, wurde mir nicht aufgeschlossen und ich mußte un-

verrichteter Dinge fort. Nach diesem unerfreulichen Anfang ritt ich weiter, um wenigstens die Reise nicht ganz vergeblich zu machen und die Adišer Evangelienhandschrift zu photographieren, deren Aufnahme mir 1910 verunglückt war.

Sie war nach Mestia zu B. Nižeradze überführt; der mir folgendes dann mitteilte: Den Kanon von Kal habe Žordania nie gesehen; was ihm zur Verfügung gestanden habe, sei der Kanon von Latal gewesen; den habe er eingesehen. Im weiteren Verlaufe erzählte ich ihm von den Randnotizen, wir sahen die Handschrift, die sich auch gerade in Mestia befand, ein und konnten nur noch feststellen, daß alle Beischriften herausgeschnitten waren. Wer es war, kann ich mir denken, denn die Schnitte waren alle frisch, aber die andere Tatsache ist noch bedauerlicher, daß die Abschnitte früher oder später definitiv verloren gehen.

Nun zur Arbeit Kekelidzes. Ein Abdruck der Handschrift meinetwegen in Mchedruli, sowie sie da war, wäre meines Erachtens das richtigste gewesen. Was der Verfasser über unerklärbare Wörter, Personen, Daten sagt, bringt unsere Kenntnis nicht viel weiter, als sie ist. Auch die Wörterliste könnte vollständiger sein. Was ich aber der gutgemeinten Arbeit als schweren — aber unter den jetzigen Verhältnissen verständlichen — Fehler anrechne, ist, daß er nur geringe grusinische Textproben gegeben hat und alles andere kirchenslavisch[1] übersetzt hat. Dadurch geht der Eindruck des Originals verloren; und was bei weitem noch wichtiger, die Stellen des AT. und NT., die der „Kanon" zitiert, sind verloren gegangen.

Das ist nämlich von größerer Wichtigkeit, als es im ersten Augenblick erscheint. Vom alten Testament besitzen wir bekanntlich nur eine einzige vollständige Handschrift auf dem Athos; die im Jahre 978 n. Chr. geschrieben ist und zur Grundlage ein armenisches Original hat. Nun habe ich immer die Ansicht vertreten, daß dies nicht die einzige und älteste Handschrift sein kann, tatsächlich zeigte mir auch N. in Mestia den Anfang der Genesis — leider nur ein einziges Blatt unter einem großen Stapel von Handschriftenfetzen — mit einer Schrift von sehr altem Duktus. Textstellen des „Kanon" zu haben, die authentisch sind, wäre also für die Frage des AT. von großer Wichtigkeit. Aber nicht nur hierfür, sondern erst recht für das NT. So fehlt ein notwendiges und unbefangenes Kriterium für die Datierung und Herkunft des „Kanons". Es handelt sich um drei Handschriften desselben Inhalts: eine auf dem Sinai 982 n. Chr., eine in Kal und eine in Latal. Über die Abhängigkeit der drei Handschriften untereinander ist nichts Sicheres auszumachen, die Handschrift von Kal ist vielleicht nur 100 Jahr älter, die von Latal etwas jünger als 982 n. Chr.,

[1] Und zwar solches Ksl., das hier und da garnicht durch das georg. Original vertreten ist, (wo eine Kontrolle möglich ist!)

da der Schreiber von Sinai in Latal zitiert wird; vom 7. oder 8. Jahrh., wie Žordania will, kann keine Rede sein. In jene Zeit (nach 982 n. Chr.) weisen auch die vielen Abkürzungen im Text der NT.-Stellen, die Kek. S. 314 mitteilt. — Es ist zu wenig, um zu einem Urteil zu gelangen. Die wichtigere Handschrift ist die von Kal, die stellenweise bedeutend abweicht. Jedenfalls weist auch hier alles auf nur syrische Einflüsse hin."

Leider muß ich mich vom Standpunkte liturgiegeschichtlicher Forschung dem ungünstigen Urteil Kluges aufs rückhaltloseste anschließen. Was von diesem Standpunkte aus hätte gewünscht werden müssen, wäre eine Publikation gewesen, die, wenn schon unter Beschränkung auf eine bloße Angabe des Umfangs der einzelnen Perikopen, wenigstens im übrigen gleichmäßig und unter Heranziehung auch der Sinai-Handschrift und des Pariser Lektionars mit der georgischen Überlieferung der Gottesdienst- und Schriftleseordnung Jerusalems bekannt gemacht hätte. Die geradezu wilde Art, in der Kekelidze bald die Hs. von Kal, bald diejenige von Latal zur Grundlage des Textes bezw. zum Gegenstande in Fußnoten verwiesener Variantenangaben macht, bald das georgische Original mitteilt, bald nur eine Übersetzung bietet und zu Übersetzungszwecken wieder bald das Russische, bald das Kirchenslavische gebraucht, kann kaum lebhaft genug beklagt werden. Naturgemäß läßt sich auf einer derartigen Grundlage auch weiterhin nur durchaus vorläufige Arbeit tun. Aber daß auch eine solche nach der liturgiegeschichtlichen Bedeutung des Ganzen sich verlohne, war mir sofort klar, seit mir die Güte Herrn Professor A. Ehrhards Einblick in die Notizen gewährte, die er sich über das georgische Dokument mit Unterstützung einer des Russischen kundigen Dame gemacht hatte.

Wir bieten im Folgenden zunächst den Abschnitt über Quadragesima und Karwoche, dem in gleicher Behandlung derjenige über die österliche Pentekoste folgen soll. Durch Kursivdruck wird dabei kenntlich gemacht, was von Kekelidze nicht im georgischen Originaltext aufgenommen wurde. In Fußnoten ist wesentlich ein Vergleich mit dem armenischen Lektionar Conybeares, dem ihm nächstverwandten syro-palästinensischen der *Studia Sinaïtica VI* und dem Τυπικὸν τῆς Ἀναστάσεως durchgeführt. Um Raum zu sparen, werden hier wie im Texte für die immer wiederkehrenden liturgischen Termini Abkürzungen benützt. Die von Kekelidze gemachten Angaben über den Umfang der Schriftlesungen sind in Buch-, Kapitel- und Verszählung unverändert übernommen. Die Nachweise der Psalmenstellen werden, was schließlich zur Vermeidung von Verwirrungen sich immer noch am meisten empfiehlt, nach Psalmen- und Verszählung der Vulgata gegeben[1], was

[1] Bei Feststellung derselben hat mich teilweise Herr Professor M. Heer unterstützt, wofür ich ihm hiermit auch öffentlich verbindlichst danke.

bei einem Vergleiche mit den nach der *Revised English Version* gemachten Angaben Conybeares über das armenische Lektionar nicht zu übersehen ist. Für den Palmsonntag und die Osterlichtfeier am Karsamstagabend, für die Kekelidze, wenn auch nicht georgisch, die Rubriken beider Hss. *in extenso* bietet, werden dieselben in Parallelkolumnen nebeneinander gestellt.

Was das Alter der griechischen Vorlage der georgischen Überlieferung anlangt, so hat Kekelidze sich sehr entschieden der Annahme zugeneigt, daß der Redaktor derselben in dem hl. Sophronios zu erkennen sei, der in den JJ. 634—638 an der Spitze der Kirche von Jerusalem stand, eine Annahme, die auch S. Salaville EO. XVIII 108 als wahrscheinlich richtig einführt. Dagegen hat P. Peeters S. J. in einer Besprechung AB. XXXI S. 349f. Bedenken erhoben, wobei er vor allem auf das Erscheinen eines Andreas von Kreta gehörigen Troparions am Palmsonntage Nachdruck legte. In der Tat erscheint im Kanonarion denn auch bereits die μνήμη des Sophronios als eines schon in die Gefilde der Seligkeit Eingegangenen. Denn der rätselhafte „Sop'onia, Bischof von Jerusalem", der am 11. März, als unter Benützung eines Commune für „alle Hohepriester" zu feiern, notiert wird (*ed.* Kekelidze S. 55), ist natürlich mit dem noch heute in der griechischen Kirche an diesem Tage gefeierten und auf denselben auch durch das *Martyrologium Romanum* angesetzten Sophronios identisch. Gleichwohl möchte ich sehr entschieden Dimitriewskij beipflichten, der in seiner Rezension, Soboščenija der Kaiserl. russischen Palästinagesellschaft XXIV S. 34—48, zwar die Sophronios-Hypothese als nicht hinreichend begründet erklärte, aber doch das 7. Jahrh. als Zeit der Redaktion des im georgischen Kanonarion wiedergegebenen Typikons festhalten zu sollen glaubte. Der Übergang der Hll. Stätten unter die Herrschaft des Islams hat im Gegensatze zu der Perserkatastrophe von 614 noch nicht die leiseste Spur zurückgelassen, und nichts Sicheres weist auch noch auf die Kanones- und Triodiendichtung eines Johannes von Damaskus und Kosmas von Jerusalem hin. Insbesondere fehlt das Karfreitagstriodion des letzteren noch unter den Prozessionsgesängen der ἀκολουθία τῶν Ἁγίων Παθῶν. Dies ist aber von entscheidender Bedeutung. Denn man kann sich nicht etwa damit beruhigen, seine Rezitierung könne in dem kurzen: „Hierauf endigen sie den Morgen" (unten S. 225 Z. 3f.) mit zu verstehen sein. Ursprünglich wurde nämlich jedenfalls jenes Triodion nicht am Schlusse der nächtlichen Akoluthie nach der Rückkehr zum Bezirke des Hl. Grabes, sondern auf dem Prozessionswege selbst an den Hängen des Ölberges gesungen. Das sagt die zweite Strophe der ᾠδὴ ε' mit dürren Worten:

Ῥυφθέντες πόδας καὶ προκαθαρθέντες
μυστηρίου μεθέξει τοῦ θείου νῦν, Χριστέ, σοῦ

οἱ ὑπηρέται ἐκ Σιὼν Ἐλαιῶνος μέγα πρὸς ὄρος συνανῆλθον ὑμνοῦντές σε, φιλάνθρωπε.

Allerdings findet sich andererseits bei der Osterlichtfeier zu Anfang der Ostervigil (S. 232 Z. 3f.) das Initium eines Gesangstückes angegeben, das mit demjenigen des Hirmos der ᾠδὴ θ′ des Osterkanons des Damaszeners identisch ist. Aber einmal wäre immerhin mit der Möglichkeit zu rechnen, daß jener Hirmos ursprünglich ein selbständiges Stück älterer liturgischer Poësie gewesen wäre, das Johannes nur seiner Kanondichtung einverleibt hätte. Sodann kann die Angabe des Kanonarions ebensogut auf das gleichlautende Initium eines von dem Hirmos verschiedenen Stückes bezogen werden. Vgl. S. 232, Anm. 2.

Auch der Vergleich mit den verwandten Dokumenten läßt es als geraten erscheinen, die Redigierung der Vorlage des georgischen Kanonarions rund in die zweite Hälfte, genauer vielleicht eher noch in das dritte, als schon in das letzte Viertel des 7. Jahrhs. anzusetzen. Dem armenischen und dem syro-palästinensischen Lektionar steht es noch ungleich näher als dem bereits stark den Einfluß Konstantinopels verratenden Typikon, dessen älteste Schichten, wie ich in der alten Serie dieser Zeitschrift IV S. 282—289 ausgeführt habe, doch noch mindestens ins 9., höchst wahrscheinlich sogar bis ins frühe 8. Jahrh. hinaufführen. Es ist die hierosolymitanische Liturgie der durch die Restaurationstätigkeit des Modestos eingeleiteten Periode unmittelbar nach dem Persersturme, was uns hier greifbar wird.

Über den Gesamtaufbau des liturgischen Tagesdienstes ist nichts Näheres zu gewinnen. Das liegt in der Natur einer eben nur die Anweisungen für das Außerordentliche, das *Proprium de tempore* und *sanctorum*, bietenden τυπικὴ διάταξις. Die Meßliturgie weist an variabeln Stücken prinzipiell folgende auf: 1) eine Strophe liturgischer Poësie wohl zur Prozession der sog. kleinen εἴσοδος (Jakobusliturgie bei Brightman, *Liturgies Eastern and Western.* I S. 33), der προέλευσις, wie im vatikanischen Rotulus der älteste erhaltene Text der Jakobusliturgie (*Nova Patrum Bibliotheca* X S. 41—43) sie nennt, 2) Prokimenon und Stichos, von welchen der letztere noch ganz regelmäßig durch den Anfang des Psalms gebildet wird, dem das erstere entnommen ist, 3) eine AT.liche und 4) eine apostolische Perikope, 5) einen Psalmvers zum Alleluia, 6) das Evangelium und je ein Stück liturgischer Poësie 7) zur Händewaschung des Zelebranten und 8) zur Einholung der „Hl. Gaben" d. h. der eucharistischen Elemente bei der sog. großen εἴσοδος, das letztere im vatikanischen Rotulus der Jakobusliturgie (a. a. O. S. 49) mit den Worten vorgesehen: καὶ οἱ ἱεροψάλται μελῳδοῦσι στιχερὸν *(sic!)* τροπάριον συμφώνος *(sic!)*.[1] Bemerkenswert ist

[1] Eigene Gesänge zur Händewaschung werden dabei hier erstmals bekannt und

hierbei besonders die in späterer Zeit nach Ausweis der Hss. der Jakobusliturgie völlig verschwindende zeremoniöse Ausgestaltung der Händewaschung. Man fühlt sich lebhaft an die Bedeutung erinnert, die Kyrillos Kat. XXIII 2 sichtlich dem Akte beimißt.

Die Quadragesima ist sechswöchentlich ohne die Karwoche, während das syro-palästinensische Lektionar, wie ich an anderer Stelle zeigen werde, noch die deutlichsten Spuren der von Aetheria bezeugten achtwöchentlichen Dauer mit Einschluß der Karwoche aufweist. Für die zweite Hälfte des 7. Jahrhs. ist das selbstverständlich.

Was die Schriftlesung anlangt, so besteht bezüglich der Evangelienlesung der Karwoche weitestgehende Übereinstimmung mit dem armenischen Lektionar. Für die in diesem ursprünglich nicht berücksichtigten Fastensonntage ergibt sich abgesehen von der aus der Bergpredigt entnommenen Perikope Mt. 6, 34 ff. des Sonntags *in capite ieiunii* die gewiß uralte Reihe sämtlich Lk. entstammender Texte vom verlorenen Schafe und der verlorenen Drachme, vom Verlorenen Sohn, vom Zöllner und Pharisäer, vom Barmherzigen Samariter, vom armen Lazarus und dem reichen Prasser. Abgesehen von der Berührung, die sie in ihrem vorletzten Gliede mit syrisch-jakobitischem Brauche verrät, ist es bemerkenswert, daß ein Nachhall von ihr auch in einem in vielfacher Beziehung eigenartigen Sinai-Typikon (Dimitriewskij, **Описаніе литургическихъ рукописей.** I. Τυπικά. Kiew 1895, S. 172—221) auftritt, wo der Sonntag nach der zweiten Fastenwoche, ohne mehr eine entsprechende Perikope zu haben, noch den Namen der Κυριακὴ τοῦ ἀσώτου (καὶ τῶν ἐργατῶν) und der Sonntag vor Palmsonntag denjenigen der Κυριακὴ τοῦ πλουσίου καὶ τοῦ Λαζάρου führt, wobei auch noch ein Lesen der betreffenden Lk.-Perikope wenigstens freigestellt wird.

Auf die nichtevangelische Schriftlesung unseres Dokuments möchte ich hier nicht eingehen, da ich hoffe, alsbald nach Beendigung des Krieges eine umfassende Studie über syrische nichtevangelische Perikopenordnungen zu veröffentlichen, in der ich sie eingehend mit dem syro-palästinensischen Lektionar zu vergleichen haben werde. Wie weit auch hier wieder die Übereinstimmung mit dem armenischen Lektionar geht und daß vereinzelt eine noch nähere Berührung mit dem syro-palästinensischen sich bekundet, ist vorläufig aus den Anmerkungen hinreichend zu ersehen. Doch fehlt es auch hier nicht an einzelnem völlig neuem und deshalb besonders interessantem Material.[1]

---

dürften eine Spezialität Jerusalems gewesen sein. Über die auch in Antiocheia (nach dem Kirchengesangbuch des Severus) zu beobachtende und in der armenischen Liturgie dauernd erhalten gebliebene Variabilität dessen, was im byzantinischen Ritus den Namen des Χερουβικόν oder ὕμνος Χερουβικός führt vgl. meinen Aufsatz *Der „Cherubhymnus“ und seine Parallelen* in der *Gottesminne* VI S. 10—22.

[1] Speziell zu den AT.lichen Perikopen vgl. nunmehr auch die Studie von

Sehr hohen Wert hat endlich gerade die hiermit weiteren Kreisen sich erschließende Partie des georgischen Kanonarions für die Geschichte der liturgischen Poësie. Von den einschlägigen Texten vor der Karwoche vermag ich vorerst keinen mit Sicherheit im heutigen griechischen Triodion nachzuweisen. Auch von den Troparien der Karwoche sind viele diesem und damit auch dem Τυπικὸν τῆς Ἀναστάσεως fremd. Eine große Masse vor allem des hier in der ἀκολουθία τῶν Ἁγίων Παθῶν und den Μεγάλαι ὧραι des Karfreitags fortlebenden Schatzes heiliger Dichtung kehrt aber auch im Kanonarion wieder und wird dadurch auf rund vor Mitte des 7. Jahrhs. sicher datiert. Insbesondere gilt dies von den zwölf Troparien: Σήμερον κρεμᾶται ἐπὶ ξύλου ..., Ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθης ..., Τάδε λέγει Κύριος τοῖς Ἰουδαίοις ..., Διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων ..., Τοῖς συλλαβοῦσί σε παρανόμοις ..., Οἱ νομοθέται τοῦ Ἰσραήλ ..., Θάμβος ἦν κατιδεῖν ..., Ὅτε τῷ σταυρῷ προσήλωσαν ..., Πρὸ τοῦ τιμίου σταυροῦ σου ..., Δεῦτε σταυροφόροι λαοί ..., Σήμερον τοῦ ναοῦ τὸ καταπέτασμα ..., Ἑλκομένος ἐπὶ τοῦ σταυροῦ ..., die, sämtlich im Typikon wiederkehrend, das poëtische Gerippe des in der Mittagsstunde des Karfreitags beginnenden Lesegottesdienstes darstellen. Genau ebensoviele Troparien erscheinen nun auch in syrisch-jakobitischer Überlieferung als ein Zentralstück der Karfreitagsliturgie und werden hier beispielsweise in der Hs. *Brit. Mus. Add. 14. 697* Kyrillos von Jerusalem zugeschrieben. Es wird sich wohl gewiß herausstellen, daß es dieselben sind. In jedem Falle machen sie den ältesten Grundstock des poëtischen Teiles der byzantinischen Μεγάλαι ὧραι aus und verdienten dringend eine nähere Untersuchung, der allerdings eine Veröffentlichung des eventuellen syrischen Textes vorauszugehen hätte. Besonderer Beachtung wäre dabei der Frage der ursprünglichen Reihenfolge zu schenken.

Geringer ist die Übereinstimmung des georgischen Kanonarions mit dem griechischen Typikon bei den Troparien der Ἀντίφωνα der ἀκολουθία τῶν Ἁγίων Παθῶν. Klar ist zunächst allerdings, daß das erstere auch hier die noch einfachere ältere Entwicklungsstufe des im letzteren vorliegenden Ritus kennen lehrt. Das gilt in jedem Falle von dem Aufbau des einzelnen Ἀντίφωνον. Dieses umfaßt im Typikon mindestens je zwei Troparien und zwei Theotokien mit mehreren Psalmstichen und Δόξα Πατρί und Καὶ νῦν. Im Kanonarion fehlen die Theotokien noch. Der Troparien sind es prinzipiell gleichfalls zwei. Denn wo ein drittes angegeben wird, ist, wie man gelegentlich einmal ausdrücklich hört, nur die Wahl zwischen den Nrn. 2 und 3 freigestellt. Dazu wird nur ein Stichos angegeben und dieser ist immer

---

A. Rahlfs über *Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche.* Berlin 1915.

der Anfang eines Psalms. Ich denke, daß ursprünglich jeweils der ganze Psalm, mit antiphonischer Einschaltung des ganzen ersten Troparions oder doch seiner Schlußzeilen nach jedem Verse[1], und zur kleinen trinitarischen Doxologie am Psalmende das zweite Troparion gesungen wurde.

Schwieriger ist es, den sehr beträchtlichen Unterschied zu beurteilen, der auch bezüglich der Zahl der 'Αντίφωνα zwischen der georgischen und der griechischen Urkunde besteht. Das Typikon hat deren wie noch der heutige griechische Ritus 15, das „Kanonarion" nur sieben d. h. für jede von ebensovielen Stationen des Prozessionsweges je eines mit zugehörigem Evangelium. Der Gedanke liegt wohl entschieden am nächsten, daß dieser streng symmetrische Aufbau des Ganzen ursprünglich und, was das Typikon bietet, wieder eine reichere Ausgestaltung der älteren und schlichteren Weise ist. Die Zahl 15 könnte dabei mit der gleichen Zahl von Ostervigil-Lesungen in Parallele gestellt werden, die für den in Konstantinopel bodenständigen byzantinischen Ritus dem altpalästinensischen gegenüber bezeichnend ist, d. h. als ein Ergebnis byzantinischer Beeinflussung erscheinen. Es darf indessen nicht übersehen werden, daß gerade auf dem Boden Jerusalems durch die Biographie der jüngeren Melania (AB. XXII S. 33) für deren Kommunität von 90 Nonnen ein νυκτερινὸς κανών von πρὸς τοῖς ὀρθρινοῖς ἀντίφωνα δεκαπέντε bezeugt wird. Ferner ist zu beachten, daß nach dem Zeugnis der Aetheria 35 § 2f. der die nächtliche Leidensakoluthie einleitende Gottesdienst in der Eleona-Kirche von der *„hora prima noctis"* mindestens *„usque ad hora noctis forsitan quinta"* dauerte, ja mit Einschluß der Lesungen es sogar *„iam hora noctis forsitan sexta"* wurde, bis man von dort aufbrach. Das nötigt aber für diesen Einleitungsteil der Feier ein ungleich größeres Pensum psalmodischen Gesanges vorauszusetzen als für jede einzelne der folgenden Stationen der Prozession, und so könnte sich doch die Annahme empfehlen, daß hier einmal in der georgischen Überlieferung eine Kürzung vorläge und von 15 'Αντίφωνα, welche wirklich das Ursprüngliche darstellten, in ältester Zeit der größte Teil in der Eleona-Kirche vorgetragen worden und nur je eines der späteren für jede der folgenden Prozessionsstationen aufgespart worden wäre. Eine endgültige Klärung des Sachverhaltes wird indessen, wenn überhaupt, wohl nur im Rahmen einer — dringend wünschenswerten — Gesamtuntersuchung der ge-

[1] Die letztere Vortragsweise hätte noch heutigen Tages im Μέγας Ἑσπερινός von Weihnachten und Epiphanie ein Seitenstück. Doch weist nur eine einzige sicher griechisch erhaltene Strophe (Ἐν τῷ δείπνῳ τοὺς μαθητὰς διατρέφων. Vgl. S. 223, Anm. 6) eine Klausel auf die man als ἐφύμνιον sich verselbständigt denken könnte: Μακρόθυμε Κύριε, δόξα σοι.

schichtlichen Entwicklung der hierosolymitanischen Karfreitagsliturgie möglich sein. Für den Augenblick kann es füglich nur darauf ankommen die Probleme aufzuzeigen.

Bleibt schließlich noch die Frage, wie über die im Typikon nicht nachzuweisenden Troparien der 'Ἀντίφωνα des „Kanonarions" und entsprechend wohl auch über die Masse seiner poëtischen Stücke außerhalb der Karfreitagsliturgie zu urteilen sei. Sind da georgische Originale statt der Übersetzungen griechischer Troparien Jerusalems in die Überlieferung eingedrungen oder sind uns in georgischer Übertragung wenigstens die Initia zahlreicher im griechischen Original verschollener, weil nicht in den endgültigen byzantinischen Ritus übergegangener Strophen altpalästinensischer Kirchendichtung erhalten? — Ich möchte entschieden das Letztere für wahrscheinlicher halten. Schon der Umstand, daß das Typikon in Übereinstimmung mit dem späteren byzantinischen Ritus mehrfach schon in der ἀκολουθία τῶν Ἁγίων Παθῶν einzelne in den Μεγάλαι ὧραι wiederkehrende und nach Maßgabe der georgischen Überlieferung an der letzteren Stelle ursprüngliche Troparien bietet weist stark in diese Richtung. Denn, mindestens die Ursprünglichkeit der Zahl von 15 'Ἀντίφωνα vorausgesetzt, können diese Nummern im Rahmen der nächtlichen Feier nur an die Stelle von Stücken getreten sein, die nunmehr dem Untergang verfielen. Ich bin ferner in abendländischer Liturgie an verschiedenen Punkten auf einen Nachhall derartiger verschollener vorbyzantinischer liturgischer Dichtung des griechischen Ostens gestoßen. Vgl. meine Aufsätze über *Die Hodie-Antiphonen des römischen Breviers und der Kreis ihrer griechischen Parallelen* in *Die Kirchenmusik* X S. 153—160 und über *Übersetzungen aus dem Griechischen in den Responsorien des Triduum Sacrum* im *Katholik* 1913. I S. 209—220. Namentlich, was ich in dem zweiten als hinter lateinischen Texten abendländischer Karwocheliturgie stehend nachgewiesen habe berührt sich in seiner Eigenart selbst wie in der Natur seines Verhältnisses zu erhaltenen griechischen Texten aufs nächste mit den dem Typikon fremden Karfreitagstroparien, deren Initien das georgische „Kanonarion" gerettet hat. (B.)

Abkürzungen: Ant. = Antiphon(on). — Ev. = Evangelium. — Hal. = Halleluia d. h. Psalmvers mit Alleluia vor dem Ev. — HlG. = Hl. Gaben d. h. Gesang zu deren Einholung. — Hw. = ⟨Gesang zur⟩ Händewaschung. — Kg. = Kirchengesang. — Lbg. = Lobgesang. — Les. = Lesen, Lesung. — Pk. = Prokimenon. — St. = Stichos. — Stich. = Stichiron. — Trop. = Troparion.

Römische Zahlen hinter Hal., HlG., Hw., Kg., Lbg. oder Pk. geben den Vermerk des Kirchentons wieder, dem das betreffende Stück angehört.

L. Arm. = Lectionarium Armeniacum. — L. Syr.-Pal. = Lectionarium Syro-Palaestinense. — Typ. = Τυπικὸν τῆς Ἀναστάσεως.

Zur Bezeichnung der biblischen Bücher sind die in der BbZ. üblichen Abkürzungen verwandt.

(Hs. von Latal). Am Fleischfastensonntag: *Pk. V: „Und es fülle sich mein Mund mit Lobpreisung.“*[1] *St.: „Aber auf dich, Herr, vertraue ich und nicht werde ich es bereuen.“*[2] *Les.: Jer. 31, 23—28. 2. Les.: Röm. 14, 14—21.*[3] *Hal. II: „Die ganze Erde, rufet aus dem Herrn.“*[4] *Ev.: Mt. 6, 34—? Hw.* [Am Käsesonntag:] *III: „Beginnen wir, Leute, ein sündenfreies Fasten.“ HlG.: „Welche die Engel geheimnisvoll verbildlichen.“*[5]

Abends am Sonntag: *Pk. III: „Die Zeit des Wohlwollens, o Herr, in der Fülle deiner Gnade.“*[6] *St.: „Höre mich, o Herr, denn heilbringend ist deine Güte.“*[7]

Am 1. Montag abends, Versammlung in der Anastasis[8]: *Lbg. V: „Den Geist, Brüder, lasset uns erheben.“ Les.: Spr. 17, 1—?*

Am 1. Dienstag abends: *Lbg. III: „Ein geistiges Fasten einhaltend“. Les.: Gn. 25, 11—?*

Am 1. Mittwoch abends[9]: *Lbg.: „Dir gebührt das Lied.“ (Dies sprich Mittwoch und Freitag). Les.: Ex. 1, 1—?*[10]

[1] Ps. 70, 8. [2] Ps. 70, 1.

[3] L. Syr.-Pal. hat Röm. 14, 14—15, 16 für den „Sonntag der Anatheme“ d. h. die byzantinische κυριακὴ τῆς ὀρθοδοξίας (= Sonntag am Ende der 1. Fastenwoche). [4] Ps. 99, 2.

[5] Οἱ τὰ Χερουβὶμ μυστικῶς εἰκονίζοντες, das gewöhnliche Χερουβικὸν des byzantinischen Ritus. [6] Ps. 68, 14. [7] Ps. 68, 17.

[8] Abendliche Stationsgottesdienste an anderen Wochentagen der Quadragesima als Mittwoch und Freitag werden im L. Arm. (mit Ausnahme der 2. Woche) und L. Syr.-Pal. noch nicht berücksichtigt.

[9] L. Arm. wie immer am Mittwoch mit der Stationsangabe: „in Sion“, die für die Stationsgottesdienste der „*quarta feria*“ und „*sexta feria*“ jeder Fastenwoche auch schon durch Aetheria 27 § 5 bezeugt ist.

[10] d. h. wohl Ex. 1, 1—2, 10 wie im L. Arm. (gegen: Joel 1, 14—2, 11 im Syr.-Pal.).

Am Donnerstag abends: *Lbg. VI: „Lasset uns das Fasten in Reinheit üben.“ Les.: Gn. 18, 10—?*

Am 1. Freitag abends, Versammlung in Sion: *Les.: Dt. 6, 4—?*[1]

Am 1. Sonnabend, Gedenktag des hl. Theodor: Les. aus Spr. und Is. zu finden Januar 22[2]; alles Übrige für den Heiligen.[3]

Am 2. Sonntag, Versammlung in Sion: *Pk.: „Ich ging irre wie ein verlorenes Schaf.“*[4] *St.: „Selig sind die Sündenfreien auf der Lebensbahn.“*[5] *Les.: Jer. 10, 6—10.*[6] *Les.: Röm. 11, 1—5.*[7] *Hal. II: „Hirt Israels höre.“*[8] *Ev.: Lk. 15, 1—10.*[9] *Hw. II: „Meine Sünden vernichte.“ HlG.: „Welche die Engel.“*[10]

Sonntag Abend: *Pk. VI: „Er blickte auf das Gebet des Demütigen.“*[11] *St.: „Herr, höre mein Gebet, und möge mein Stöhnen dich erreichen.“*[12]

Am 2. Montag abends, Versammlung in der Anastasis[13]: *Lbg. VI: „Ich habe gesündigt, Herr.“ Les.: I Kg. 1, 1—?*[14]

Am 2. Freitag abends, Versammlung in Sion: *Les.: Dt. 4, 1—?*[15]

Am 2. Sonnabend: Bei der Liturgie *Pk. VIII: „Wundervoll ist Gott in seinen Heiligen.“*[16] *St.: „Auferstehe der Herr und es mögen weichen“.*[17] *Les.: Röm. 8, 10—17. Ev.: Mt. 10, 24—31.*

---

[1] d. h. wohl Dt. 6, 4—7, 10 wie im L. Arm. (Syr.-Pal. bietet keine Perikope).

[2] Hier ist nur der Anfang einer Spr.-Perikope (29, 2ff.) erhalten. Eine Is.-Perikope (66, 5—24) für das Theodorfest des 1. Fastensonntags bietet auch eine jüngere Schicht des L. Arm.

[3] d. h: wohl aus einem Commune hll. Blutzeugen.

[4] Ps. 118, 176.

[5] Ps. 118, 1.

[6] Mit der falschen Provenienzangabe Is.

[7] Vermutlich ein Druckfehler Kekelidzes statt: 12, 1—5, was im L. Syr.-Pal. auf den 3. von sieben Fastensonntagen angesetzt ist, als deren erster die κυριακὴ τῆς ὀρθοδοξίας gezählt wird.

[8] Ps. 79, 1.

[9] Vgl. Lk. 15, 1—32 als Ev.-Perikope des 2. Fastensonntags in der jüngeren Schicht des L. Arm.

[10] Wie am vorigen Sonntag.

[11] Ps. 101, 18.

[12] Ps. 101, 2.

[13] Dieselbe Stationsangabe für Montag, Dienstag und Donnerstag der 2. Fastenwoche auch im L. Arm.

[14] d. h. wohl I Kg. 1, 1—23 wie im L. Arm.

[15] Gegen Dt. 7, 1—8, in L. Arm. und Joel 2, 12—20 im Syr.-Pal.

[16] Ps. 67, 36.

[17] Ps. 67, 2.

Am 3. Sonntag, Versammlung in der Katholike[1]: *Ps. 54, IV. St.: „Ich rief zu Gott und der Herr erhörte mich."*[2] *Les.: Is. 45, 22—25. Les.: Röm. 12, 6—16.*[3] *Hal.: „Selig ist der Mann, welcher nicht geht."*[4] *Ev.: Lk. 15, 11—32.*[5] *Hw. II: „Ich bereute meine Vermessenheit." HlG.: „Welche die Engel geheimnisvoll."*

Abends am Sonntag: Pk. VII: „Ich demütigte durch Fasten meine Seele."[6] *St.: „Richte, Herr, die mir Unrecht tun."*[7]

Am 3. Montag abends, Versammlung in der Anastasis: *Lbg. V: „Gar zahlreich sind deine Gnaden." Les.: Gn. 27, 2—?*

Am Dienstag abends, Versammlung in der Anastasis: *Lbg. VI: „Mich Sündigen rette, Erlöser." Les.: I Kg. 8, 11—?*

Am 3. Mittwoch abends, Versammlung in Sion: *Les.: Ex. 4, 18—?*[8]

Am 3. Donnerstag abends, Versammlung in Sion: *Lbg. II: „Befreie mich, o Herr mein Gott." Les.: Gn. (?).*

Am Freitag, Versammlung in der Anastasis: *Les.: Dt. ?—?*[9]

Am 3. Sonnabend, Gedenktag der hll. Apostel: *Ps. 18, II. St.: „Die Himmel werden den Ruhm verkünden."*[10] *Les.: I Kor. 12, 26—31. Hal. II: „Alle Zungen."*[11] *Ev.: Lk. 12, 4—12.*

Am 4. Sonntag der hl. Fasten; Versammlung in der Katholike: *Bei der Liturgie Pk. V: „Erlöse mich, Herr, denn heilbringend ist deine Güte."*[12] *St.: „Da ich traure, erhöre mich bald."*[13] *Les.: Ez. 39, 25—29. Les.: Röm. 12, 16—?*[14] *Hal. II: „Auf dich Herr vertraue ich: nie werde ich es bereuen."*[15] *Ev.: Lk. 18, 1—14. Hw. II: „Hoher, Herrscher, du weißt es."*

---

[1] d. h. in der Martyrions-Basilika. Vgl. Baumstark, *Die Modestianischen und die Konstantinischen Bauten am Hl. Grabe zu Jerusalem.* Paderborn 1915. S. 12 f.

[2] Ps. 54, 17. [3] L. Syr.-Pal. an seinem 4. Sonntag. [4] Ps. 1, 1.

[5] d. h. die zweite Hälfte der zum vorigen Sonntag erwähnten armenischen Perikope. [6] Ps. 34, 13 b. [7] Ps. 34, 1.

[8] Gegen Ex. 2, 23—3, 15 im L. Armen. (Syr.-Pal. hat keine Perikope).

[9] L. Arm.: Dt. 8, 11—9, 10, wie immer am Freitag mit der Stationsangabe: „Sion". Syr.-Pal. hat eine Is.- und eine Joel-Perikope.

[10] Ps. 18, 1. [11] Ps. 18, 4 (?). [12] Ps. 68, 17. [13] Ps. 68, 18 b.

[14] Vgl. Röm. 12, 16 b—13, 5 im L. Syr.-Pal. an seinem 5. Sonntag.

[15] Ps. 30, 2 oder 70, 1.

Am 4. Montag abends, Versammlung in Sion: *Lbg. VI: „Wer ein Sündiger und.“ Les.: Gn. 27, 1—40. Les.: Ez. 18, 1—?*

Am 4. Dienstag abends, Versammlung in Sion: *Lbg. VI: „Ich Sündiger“. Les.: Gn. 27, 41—46; 28, 1—5. Les.: Is. 56, 1—?*

Am 4. Mittwoch abends, Versammlung in Sion: *Les.: Ex. 6, 29—?*[1]

Am 4. Donnerstag abends, Versammlung in der Anastasis: *Lbg. VIII: „Dir dem Herrscher Gott, ein Engel.“*[2]

Am 4. Freitag, Versammlung in Sion: *Dt. 10, 12—?*[3]

Am 4. Sonnabend, Gedenktag der 40 Heiligen[4]: *Bei der Liturgie Lbg. VIII: „Einem von den Heiligen.“ Pk. VI: „Gelobt sei Gott, der mein Gebet nicht liegen läßt.“*[5] *St.: „Hilfe für uns.“*[6] *Les.: Is. (zu finden Januar 22). Les.: Hebr. „Ich glaube.“ (Alles findest du am Freitag der 5. Woche unter den Lesungen der Katechumenen).*[7] *Hal. I: „Alle diese kamen auf uns und wir vergaßen dich nicht.“*[8] *Ev.: Jo. „Entsinnt euch des Wortes — Als ich euch sagte.“*[9] (Du findest es im Testament). *Hw.: „Geistige Gaben“. HlG.: „Dir werden wir ein Opfer bringen.“*

Am 5. Sonntag, Versammlung in der Katholike: *Pk. II: „Lenke meine Schritte.“*[10] *St.: „Wende dein Gesicht auf deinen Knecht.“*[11] *Les.: Jer. 32, 17—?*[12] *Ev.: Lk. 10, 25—37.*[13] *Hw. VII: „Da er zu den Räubern sich gesellte.“*

---

[1] Gegen Ex. 3, 16—22 im L.Arm. (Pal.-Syr. hat keine Perikope).

[2] Perikopen fehlen infolge Defekts der hslichen Überlieferung.

[3] d. h. wohl Dt. 10, 12—11, 28 wie im L.Syr.-Pal. (gegen 9, 11—24 im Arm.).

[4] Nämlich: Martyrer von Sebaste. Über ihre im syrisch-jakobitischen Ritus an diesem Tage übliche Feier, vgl. Baumstark, *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten.* Paderborn 1910, S. 242.

[5] Ps. 65, 20. [6] Ps. 123, 8. [7] Hebr. 11, 1—31.

[8] Ps. 43, 18. [9] Anscheinend Jo. 15, 20—16, 4. [10] Ps. 118, 133.

[11] Ps. 118, 135.

[12] Das Ende der prophetischen und eine apostolische Perikope fehlen infolge Defekts der hslichen Überlieferung; ebenso ein Hal.

[13] Ist im syrisch-jakobitischen Ritus weit verbreitete Ev.-Perikope des Tages. Vgl. Baumstark a. a. O. S. 223.

Am Abend: Pk. VI: „Sei gütig, erhöre mich."[1] *St.: „Singet dem Herrn."*[2]

Am 5. Montag vor der 3. Stunde (zur Vesper) lesen sie die belehrenden Lesungen für die Katechumenen; von der fünften Woche beginnen sie innen bei den Türen der Kirche[3]: *1. Les.* von den belehrenden: *Is.: „Waschet euch und seid rein"*[4] *(zu finden bei der Gotteserscheinung).*[5] *2. Les.: Röm. 11, 13—?*

Am 5. Montag abends, Versammlung in Sion: *Lbg. VIII: „In die Hände der Räuber." 1. Les.: Gn. 38, 12—?*[6]

Am 5. Dienstag in der 3. Stunde für die Katechumenen: *Les.: Ez.* der Prophet *18, 27—? Les.: Paulus an die Galater*[7]*: „Ich sage euch Brüder" (zu finden am großen Sonnabend).*

Dienstag abends, Versammlung in Sion: *Lbg. VIII: „Von meinen Gedanken." Les.: I Kg. 17, 1—?*

Am 5. Mittwoch in der 3. Stunde für die Katechumenen: *Les.: Ez.: „. . . und ich besprengte . . ." (zu finden bei der Gotteserscheinung).*[8] *2. Les.: Röm. 6, 3*[9] *(zu finden am 3. Tage der Gotteserscheinung).*

Abends am Mittwoch — — — —[10]

---

[1] Ps. 26, 7. [2] Ps. 96, 1, 97, 1 od. 149, 1.

[3] Der Sinn der georgischen Rubrik ist nicht völlig klar. Es handelt sich prinzipiell um die im L. Arm. an der Spitze der Perikopentexte für die Quadragesima gegebenen Lektionen aus dem AT. und den Paulusbriefen, die als Grundlage des Unterrichtes der Taufkandidaten schon in den Kyrillischen Katechesen kenntlich werden. Im einzelnen bietet unsere Urkunde allerdings teilweise andere Texte als das L. Arm. und die ihm mit diesem gemeinsamen in anderer Reihenfolge. Zu der für diese Perikopen gemachten Stundenangabe ist zu vergleichen, daß nach Aetheria 46 § 3 die Katechese der Taufkandidaten jeweils *„ab hora prima usque ad horam tertiam"* dauerte.

[4] d. h. gewiß Is. 1, 16—20 (= Nr. 1 der genannten Lektionen des L. Arm.).

[5] d. h. an Epiphanie.

[6] Eine zweite Perikope muß infolge Defekts der hslichen Überlieferung fehlen.

[7] Schon von Kekelidze zutreffend richtig gestellte Falschangabe statt: I Kor. Die Perikope, um welche es sich handelt, ist I Kor. 15, 1—28 (= Nr. 14 der Taufkandidatentexte des L. Arm.).

[8] Die Lesungen der Epiphaniezeit fehlen infolge Defekts der hslichen Überlieferung.

[9] d. h. wohl Röm. 6, 3—14 (= Nr. 3 der Taufkandidatentexte des L. Arm.).

[10] Das weitere fehlt infolge Defekts der hslichen Überlieferung.

Am Donnerstag in der 3. Stunde für die Katechumenen: *Les.: Is. 7,10—?*[1] *Paulus an die Korinther*[2]*: „Nehmet wahr“ (zu finden am 6. Tage der Epiphanie).*

Am 5. Freitag abends, Versammlung in Sion: *Lbg.: „Der uns bekämpfende Feind.“ Les.: Gn. 40,1—?*

Am 5. Freitag in der 3. Stunde für Katechumenen: *Les.: Is.: „Herr, wer“ (zu finden am Großen Freitag in der 9. Les.).*[3] *2. Les.: Hebr. 11,1—?*[4]

Am 6. Sonntag: *Bei der Liturgie Pk. VI: „Ich schrie auf mit meinem ganzen Herzen und er hörte mich.“*[5] *St.: „Ich rief dich an.“*[6] *Les.: Is. 46,6—13. 2. Les.: Eph. 4.25—5,2. Hal. I, Ev.: Lk. 16,19—30. Hw. VI: „Erwerbe Reichtum.“*

Am Sonntag abends: *Pk. V: „Beglücke, Herr, mit deiner Güte Sion — Auf deinen Altar Rinder.“*[7] *St.: „Erbarme dich meiner Gott nach deiner großen Güte.“*[8]

Am 6. Montag in der 3. Stunde für die Katechumenen: *Les.: Is. 41,1—?*

Am 6. Montag abends Versammlung in Sion: *Lbg. V: „Wandelnd in der Finsternis.“ Les.: Richt. 6,34—?*

Am 6. Dienstag in der 3. Stunde (zur Vesper), zur Belehrung der Katechumenen: *Les.: Dn. 7,2—28.*[9] *2. Les.: Ez. 28,25—26.*

Am 6. Mittwoch ..... für die Katechumenen: *Les.: Jer. 32,19—23. 2. Les.: Hebr. „Vielteilig und vielbildrig“ (zu finden am Vorabend der Geburt Christi).*[11]

Mittwoch abends: *Les.: Ex. 10,1—?*[12]

Am Donnerstag in der 3. Stunde für die Katechumenen: *Les.: I Tim. 3,14—16.*[13]

---

[1] Vgl. Is. 7,11—8,10 als Nr. 12 der Taufkandidatentexte des L.Arm.

[2] Falschangabe statt Kol. Die zitierte Stelle ist nämlich Kol. 2,8, womit im L.Arm. Nr. 4 der Taufkandidatentexte beginnt.

[3] Diese ist Is. 52,13—53,10. Vgl. Is. 53,1—54,5 als Nr. 13 der Taufkandidatentexte des L.Arm. Das angegebene Initium entspricht 53,1.

[4] d.h. wohl Hebr. 11,1—3, (= Nr. 5 der Taufkandidatentexte des L.Arm.).

[5] Ps. 118,145. [6] Ps. 118,146. [7] Ps. 58,20f. [8] Ps. 50,1.

[9] Vgl. Dn. 7,13—27 als Nr. 15 der Taufkandidatentexte des L.Arm.

[10] Vgl. Jer. 32,19—44 ebenda als Nr. 8. [11] Hebr. 1,1—12 (= Nr. 11).

[12] d. h. wohl Ex. 10,1—11,10 wie im L.Syr.-Pal. (gegen 4,21—5,3 im Arm.).

[13] Was Nr. 19 der Taufkandidatentexte des L.Arm. ist.

• Abends am Donnerstag Versammlung in der Anastasis: *Lbg. VIII: „Das Geheimnis des Leidens." Les.: I Kg. 23, 25 bis 24, 23. 2. Les.: Ez. 3, 17—21. Pk.: „Herr, höre mein Gebet."*[1] *St.: „Erhöre mich bald, Herr. Mein Geist ist entschwunden."*[2]

Am Freitag in der 3. Stunde (Vesperlesungen) für die Katechumenen: *Les.: Ez. (zu finden am Großen Sonntag in der 9. Les.).*[3] *I Kor. 8, 4—9.*[4]

Abends am Freitag in der 9. Stunde, Versammlung in Sion, Lobgesänge des Lazarus[5]: *Lbg.: „Ehre, Ehre, dir Ehre." 1. Les.: Dt. 12, 2—14, 3.*[6] *2. Job 21, 2—25.*[7] *Les.: Is. 43, 10*[8] *(zu finden Woche der Gotteserscheinung).*[a] *Pk.: „Laß mein Gebet eingehen vor dir."*[9] *St.: „Herr, Gott meiner Errettung."*[10b]

An eben demselben Palmfreitag, Versammlung in Sion, Gedenktag des Erzbischofs Johannes und Modestos, des Erneuerers Jerusalems[c]: *Bei der Liturgie Pk. II: „Der Gerechte wird gleich einer Dattelpalme erblühen."*[11] *St.: „Heilsam ist es dem Herrn zu bekennen."*[12d] *Les.: Eph. (zu finden in Mitten der* Les. am 5. nach dem Gotteserscheinungstage).*[13e] *Hal. I: „Freuet euch, Gerechte, über den Herrn."*[14] *Ev.: Jo. 10, 11—16. Hw. IV: „Selig ist die Erinnerung." HlG.: „Den hl."*

Am 6. Sonnabend, Versammlung in Bethania, Gedenk-

---

[a] **Hs. von Kal**: *Spr. 24, 22—25.* [b] **Kal**: *Pk. und St. vor dem Trop.*

[c] **Kal**: *An ebendemselben Palmfreitag Versammlung in Sion. Hierauf beginnt der Dienst der Liturgie, denn es vollzicht sich der Dienst der hl. Hierarchen Johannes und Modestos, der Wiedererneuerer Jerusalems. Trop. der Hll.*

[d] **Kal**: *„Die ihr steht im Hause des Herrn."* .

[e] **Kal**: *Bis zum Apostel . . . Les. Is. 61, 6 zu finden September 6.*

---

[1] Ps. 142, 1. [2] Ps. 142, 7.

[3] Ez. 37, 1–14 (= Nr. 18 der Taufkandidatentexte des L. Arm.).

[4] Vgl. I Kor. 8, 5. 9, 23 als Nr. 10 jener Texte.

[5] Vgl. Aetheria 29 § 2: *„septima autem septimana, id est sexta feria in Syon fiunt vigiliae iuxta consuetudinem eam, qua in Anastase factae sunt per sex septimanas. Dicuntur autem totis vigiliis apti psalmi semper vel antiphonae tam loco quam diei"*.

[6] Wie im L. Syr.-Pal. (gegen: Dt. 11, 10–25 im Arm.).

[7] Gegen Job. 21, 1–34 im L. Arm. und Syr.-Pal.

[8] d. h. wohl Is. 43, 10–21 wie im L. Syr.-Pal. (gegen: Is. 46, 3–47, 4 im Arm.). [9] Ps. 87, 3. [10] Ps. 87, 2.

[11] Ps. 91, 13. [12] Ps. 91, 1.

[13] Über die Unmöglichkeit auf Grund dieser Verweisung die Perikope zu bestimmen, vgl. oben S. 215 Anm. 8. [14] Ps. 32, 1.

tag des Lazarus[1]: *Bei der Liturgie. Lbg. VIII: „Gesegnet seist du, Herr, der du kamst nach Bethania." Pk. VI: „Herr, du hast meine Seele von der Hölle emporgehoben."[2] St.: „Preisen werde ich dich, o Herr, weil du mich emporzogst."[3] Les.: Spr. 10, 27—11, 4. Les.: Eph. 5, 13—17.[4] Hal. II: „Bekehre meine Seele."[5] Ev.: Jo. 11, 55—12, 11.[6] Hw. I: „Maria und Martha." HlG.: „Menschen stehen im Gebet."*

Am 7. Sonntag (demjenigen) der Palmwoche, um die 3. Stunde[7] Hinausgehen nach dem hl. Ölberge[8] mit Gesang I: „Es freut sich die Tochter" oder: „Gott in Knechtsgestalt." Wenn man angekommen ist auf dem hl. Ölberge wird das Responsorium[9] vorgetragen und Gebet und man singt den Kg.: „Es freuen sich die hohen Berge." Dann wird ein Gebet vorgetragen und das Pk. gesprochen I: „Die Berge werden frohlocken vor dem Antlitz des Herrn."[10] St.: „Singet dem Herrn ein neues Lied."[11] Hal.

(Hs. von Kal). *Am Sonntag der Palmwoche um die 3. Stunde geht man zur hl. Kirche und singt Psalmen, bringt Zweige und legt sie beim Zugang zum Altar nieder, räuchert Thymian, zündet Lichter an usw. Ektenie und Gebet, und man spricht das Pk. VI: „Gesegnet sei, der da kommt im Namen des Herrn."[12] St.: „Gott der Herr erschien auch uns."[13] Der Priester segnet die Palmen und verteilt sie unter das Volk. Dabei singt man Psalmen: „Die Berge werden frohlocken vor dem Antlitz des Herrn." St.: „Singet dem*

[1] Schon durch Aetheria 29 § 3—6 bezeugt.
[2] Ps. 29, 4, in gleicher Funktion im L. Arm. und Syr.-Pal.
[3] Ps. 29, 2, in gleicher Funktion im L. Syr.-Pal.
[4] Gegen I Thess. 4, 12—17. (13—18) im L. Arm. und Syr.-Pal.
[5] Ps. 6, 5.
[6] Wie im L. Arm.
[7] Früher erst Nachmittags: „*hora septima*" nach Aetheria 30 § 2, um die 9. Stunde nach dem L. Arm., im Typ. dagegen schon sofort nach der Großen Doxologie des Ὄρθρος.
[8] So bei Aetheria („*in Eleona, in ecclesia*") und im L. Arm. Im Typ. geht man zuerst nach Bethania, wo die Palmen geweiht werden und hält alsdann den ersten Stationsgottesdienst ἐν τῇ Ἁγίᾳ Ἀναλήψει, in der Himmelfahrtskirche auf dem Ölberggipfel, ab.
[9] d. h. die diakonale Liturgie (Εἰρηνικά, Ἐκτενής). Vgl. die Hs. von Kal.
[10] Ps. 97, 8b. In gleicher Funktion im Typ.
[11] Ps. 97. Ebenso.
[12] Ps. 117, 26, als Gesang bei der Rückkehr der Palmenprozession vom Ölberg zur Stadt schon durch Aetheria 31 § 2 bezeugt und in dieser Funktion im L. Arm. wiederkehrend.
[13] Ps. 117, 27a.

respondiert man nicht bei den drei Evangelien. Ev.: Jo. 12,12 bis 18.[1] Nach dem Ev. wird das Responsorium vorgetragen und man macht sich fertig für Gethsemane[2] mit Lied IV: „Sitze auf dem Throne des Ruhmes zur Rechten des Vaters“ oder: „Nun erfüllt sich.“ Hierauf gehen sie nach Gethsemane[3] und sprechen den Kg.: „Die Berge werden frohlocken.“ Es wird das Responsorium vorgetragen und Gebet, man singt dasselbe Pk. und liest das Ev.: Lk. 19, 29—38.[5] Danach wird das Responsorium vorgetragen und Gebet, und man geht zur Probatike[6] mit Gesang. Hierauf wird respondiert mit dem Kg.: „Zur Rechten Hand des Vaters sitze“ oder: „Nun kommt der Erlöser,“ „Es freuen sich die hohen Berge.“ Es wird dasselbe Pk. gesun-

Herrn ein neues Lied.“ Ev.: Jo. 12,12—23. Dann Gemeindegesang: „Es freut sich die Tochter Sion,“ ebendasselbe Pk., Ev.: Lk. 19, 29—38. Darauf Ektenie und Gebet, und man macht sich fertig zur Probatike mit Gesang: „Nun erfüllt sich das vom Propheten Zacharias Gesagte.“ Und wenn man dort ankommt, singt man den Gemeindegesang: „Es freuen sich die hohen Berge,“ spricht dasselbe Pk. und liest das Ev.: Mk. 11,1—10. Hierauf Ektenie und Gebet, und man wendet sich zurück mit Gesang: „Dir gebührt, o Gott, ein Lied von Sion.“ Wenn man in der Kirche ankommt, beginnt die Liturgie: Lbg.: „Die allgemeine Auferstehung.“ Pk.: „Die Berge werden frohlocken.“ Soph. 13, 14—20; Is. 52,1—? Ev.: Mt. 20, 17—28.[7] *Man singt: „O*

---

1 Gegen Mk. 11,1—11 im Typ. Aetheria läßt nicht erkennen nach welchem Evangelisten zu ihrer Zeit in der Eleona-Kirche *„ille locus de evangelio, ubi infantes cum ramis vel palmis occurrerunt Domino“* gelesen wurde. Das L. Arm. hat überhaupt kein Ev. auf dem Ölberge.

2 Gegen Aetheria und L. Arm., die übereinstimmend noch keine Stationen auf dem Prozessionswege vom Ölberge zur Stadt kennen.

3 Dieselbe Ortsangabe im Typ.: ἐπὶ τὴν Γεθσημανῆν κάτωθεν. Vgl. in der alten Serie dieser Zeitschrift IV S. 269—272 bezüglich der Frage, an welche Kirche der Kedronschlucht zu denken ist.

4 Gegen Typ., wo die beiden Stationen eigene Pk.-Texte erhalten haben.

5 Wie im Typ.

6 So auch die ältere Ortsangabe des Typ.: εἰς τὴν Προβατικήν, im Gegensatze zu der späteren Abhaltung der Station εἰς τὰ Ἅγια τῶν Ἁγίων. Gemeint ist die Kirche am Probatika-Teiche an der Stelle des heutigen Ste. Anne.

7 Gegen Mt. 21,1—11 im L. Arm. und Jo. 12,1—11 im Typ.

gen und man liest Mk. 11, 1—10.[1] Hierauf wird ein Gebet gesprochen und man geht fort mit Gesang IV: „Gepriesen sei der König des Ruhmes auf dem Füllen", „Hosianna dem Sohne Davids", und hierauf kommt man an in der Katholike[2] und erfüllt denselben Kanon. Hierauf verrichtet man den Kanon der Liturgie: Lbg. I: „Die allgemeine Auferstehung vor dem Leiden."[3] Pk. I: „Die Berge werden frohlocken vor dem Antlitz des Herrn."[4] St.: „Singet dem Herrn ein neues Lied."[5] Les.: Spr.: „Wie die Zeder des Libanon usw., wie die Dattelpalme von Engadi."[6] 2. Les.: Soph. 3,14—17.[7] 3. Is. 52,1—?[8] — — — — — —

sanftes Licht"[9] *und spricht: „Ich erhebe meine Augen."*[10] *Nach: „O Herr, ich rief"*[11] *singt man Stichirien und schließt den Abenddienst.*

[1] Gegen Jo. 12,12—18 des Typ.

[2] Ein im Typ. den Abschluß der Palmenprozession bildender Stationsgottesdienst ἔμπροσθεν τοῦ Ἁγίου Κρανίου ist noch unbekannt. Doch war derselbe nur die Wiederbelebung einer schon durch Aetheria 31 § 4 bezeugten „*oratio ad Crucem*" die ursprünglich hinter der an sie anschließenden Vesper die noch abendliche Prozession beschloß.

[3] Τὴν κοινὴν ἀνάστασιν πρὸ τοῦ σοῦ πάθους, das Palmsonntags-Ἀπολυτίκιον des endgültigen byzantinischen Ritus (im Typ. mit der gesamten ἀκολουθία τοῦ Ἑσπερινοῦ zu Anfang der Hs. verloren gegangen).

[4] Ps. 97,8b wie oben; hier in gleicher Funktion wie im L. Arm. und Syr.-Pal., während das Typ. zur Liturgie Pk. und St. des endgültigen byzantinischen Ritus bietet.

[5] Ps. 97,1, wie im L. Syr.-Pal. (Arm. notiert seiner Gewohnheit gemäß den St. nicht besonders).

[6] Sir. 24,13 (Vulg. 17) ff., von Kekelidze, der zu „Spr." nur ein ? setzt. nicht erkannt. In L. Arm. und Syr.-Pal. fehlen wie im Typ. ATliche Meßperikopen für Palmsonntag.

[7] Die 2. Les. des μέγας Ἑσπερινός im endgültigen byzantinischen Ritus und gewiß auch schon in dem — jetzt zu Anfang defekten — Typ.

[8] Der Rest der Angaben für Palmsonntag fehlt in der Hs. von Latal.

[9] Φῶς ἱλαρόν, das bekannte uralte Abendlied des griechischen Ἑσπερινός, das Basileios der Gr. bereits als ein von einzelnen dem Martyrer Athenogenes beigelegtes Stück kennt (*de Spir. S.* 49).

[10] Ps. 120,1.

[11] Κύριε ἐκέκραξα πρὸς σέ, das aus den Psalmen 140, 141 und 129 gebildete Psalmencanticum des griechischen Ἑσπερινός.

(Hs. von Kal). Am Karmontag, Dienstag und Mittwoch nach dem Ev. sprich diesen Kg. V: „Vor dem Leiden sprach der Herr zu seinen Jüngern: Ich gehe hinauf nach Jerusalem und des Menschen Sohn wird verraten.“[1]

Am hohen Dienstag der Leidenswoche, Versammlung auf dem Ölberge.[2] Lbg.: „Seltsam ist die Frage des Herrn.“ Les.: Gn. 10, 1—32.[3] 2. Les.: Spr. 11, 1—11.[4] 3. Les.: Is. 40, 10—17.[5] Danach singt man den Lbg.: „Laßt uns beginnen, Gläubige.“[6] Hiereuf geht man zum Altar und verrichtet das Pk.: „Zu dir, Herr, erhob ich meine Seele“[7] und liest das Ev. Mt., genannt Matʿe kʼankʼari, 24, 3—26, 2.[8]

Am hohen Leidensmittwoch am morgen Mk. 14, 1—11.

Abends am Mittwoch: Lbg. I: „Als die Sünderin herausbrachte.“[9] Les.: Gn. 18, 1—19, 29. 2. Les.: Spr. 1, 10—19.[10] 3. Les.: Zach. 11, 1 (zu finden am hohen Freitag am Anfang des Kanons der 12 Lobgesänge).[11] Nach dem Lesen Lbg.: „Als die Sünderin.“ Pk.: „Er ging heraus und sprach über mich.“[12] St.: „Selig ist der wissende.“[13] Ev.: Mt. 26, 3—16.[14]

---

[1] Ἐρχόμενος ὁ Κύριος πρὸς τὸ ἑκούσιον πάθος, im Typ. am Montag als Stich. zum Δόξα πατρί am Schlusse des Κύριε ἐκέκραξα (im endgültigen byzantinischen Ritus vielmehr erstes der Στιχηρὰ Ἰδιόμελα εἰς τοὺς Αἴνους des Montags).

[2] Dieser Abendgottesdienst auf dem Ölberg zur feierlichen Verlesung der Parusie-Rede wird schon von Aetheria 33 § 2f. bezeugt.

[3] Gegen: Gn. 6, 9—9, 17 (bezw. 19) im L. Arm. und Syr.-Pal., bezw. 7, 6—8, 21 im Typ.

[4] Gegen: Ps. 9, 1—11 in den drei anderen Quellen.

[5] Alle drei anderen Quellen beginnen schon mit 40, 9.

[6] Δεῦτε, πιστοί, ἐπεργασώμεθα im Typ. 1. Stich. zum Κύριε ἐκέκραξα (im endgültigen byzantinischen Ritus als solches zu den Αἶνοι).

[7] Ps. 24, 1 wie im L. Syr.-Ps.

[8] Wie im L. Arm. und Typ. Die georgische Bezeichnung des Textes geht von dem Gleichnisse von den Talenten (kʼankʼari = armen. քանքար) aus.

[9] Ὅτε ἡ ἁμαρτωλὸς προσέφερε τὸ μύρον im Typ. 1. Stich. der am Ἅγιον Κρανίον abgehaltenen Schlußandacht des Ὄρθρος (im endgültigen byzantinischen Ritus 3. Stich. zu den Αἶνοι).

[10] Beide Perikopen auch im L. Arm. und Syr.-Pal. sowie im Typ. mit dem Unterschiede, daß die erste hier überall erst mit 19, 30 schließt.

[11] Zach. 11, 11—14 wie in den anderen Quellen.

[12] Ps. 40, 7, als Pk. vor der Zach.-Perikope auch im Typ.

[13] Ps. 40, 2.

[14] Wie im Typ., während L. Arm. erst mit 26, 14 beginnt. Die feierliche Vorlesung der Verrats-Perikope für diesen Tag schon durch Aetheria 34 bezeugt.

Am hohen Donnerstag abends Versammlung in der Katholike. Nach: „O sanftes Licht“[1] dauert das Lesen. 1. Les.: Gn. „Nach diesen Worten versuchte Gott Abraham“ (zu finden am hohen Sonnabend Abend).[2] 2. Les.: Spr. „Die Weisheit schafft sich ein Haus“ (zu finden am hohen Mittwoch).[3] 3. Les.: Is. „Der göttliche Geist in mir.“[4] Pk.: „Es wurden sanft ihre Worte.“[5] St.: „Höre, Gott, mein Gebet.“[6] Darauf wird das Gebet verlesen und es (werden) entlassen die Katechumenen und (wird) angefangen der Kanon der Liturgie: Lbg.: „Die Langmut Gottes.“ 1. Les.: Apg. 1, 15—26. 2. Les.: I Kor. 11, 23—32.[7] Hal. wird nicht gesprochen und das Responsorium wird gesagt. Ev.: Mt. 26, 20 bis 30.[8] Hw.: „Prophetische Stimme vernommen in Aussprüchen.“ Bei der Kommunion wird gesprochen das Responsorium und Gebet, und das Pk. wird gesungen: „Er bereitete vor mir.[9] St.: „Der Herr wird mich weiden.“[10] Ev.: Mk. 14, 12—38.[11] — — — — — — — — — — — — — — — —

---

[1] Φῶς ἱλαρόν. Vgl. oben S. 220 Anm. 9.

[2] Gn. 22, 1—18 wie im L. Arm., während L. Syr.-Pal. und Typ. erst mit 22, 19 schließen.

[3] Spr. 9, 1—11. Der Verweis ist falsch. Es müßte heißen: Dienstag.

[4] Is. 61, 1—6, wie im L. Arm. und Typ., oder 61, 1—11, wie im L. Syr.-Pal.

[5] Ps. 54, 22b. wie im L. Syr.-Pal. (und gewiß auch im Arm. für das Conybeare nur den ganzen Vers angibt).

[6] Ps. 54, 1 wie im L. Syr.-Pal. Pk. und St. kommen gelegentlich außerdem auch in der Gründonnerstagsliturgie des Typ. vor (*ed.* Papadopulos-Kerameus S. 94, Z. 13 f.).

[7] Beide Perikopen ebenso im L. Arm., die zweite auch im Syr.-Pal. und zur Messe im Typ., das außerdem Apg. 1, 15—20 als eine Les. seines Ὄρθρος aufweist.

[8] Vgl. Mt. 26, 20—39 im L. Arm. und 26, 1—27, 2 nach der τῆς Ῥωμανίας τάξις im Typ.

[9] Ps. 22, 5 wie im L. Arm. und Syr.-Pal.

[10] Ps. 22, 1 wie im L. Syr.-Pal.

[11] Vgl. Mk, 4, 12—26 als Ev. einer um die 10. Stunde in Sion stattfindenden Nachfeier der Liturgie im L. Arm. und als Meßperikope nach dem τύπος τῆς Ἁγίας Ἀναστάσεως im Typ. Auch hier scheinen Ps. 22, 5 bezw. 1 und Mk. 14, 12—38 für eine auf die Kommunion folgende Nachfeier bestimmt zu sein. In der Hs. folgt nunmehr eine Lücke. Nach Bruchstücken eines 1. und 4. Ev.s aus der Leidensgeschichte beginnt der zusammenhängende Text wieder innerhalb der nächtlichen ἀκολουθία τῶν Ἁγίων Παθῶν.

— —
— — — — — — — — — — — — Gebet mit Kniebeugen.

2. Ant. V: „Man erhob gegen mich eine ungesetzliche Anklage." St.: „Selig ist der Wissende."[1] Kg. V: „David weissagte." Ein anderer VII: „O Tücke des Judas." Ev.: Lk. 22, 31—54.[2] Gebet mit Kniebeugen. Hierauf gehen sie in die Stoa.[3]

3. Ant. (wird) gesprochen: „Der Schüler des Lehrers."[4] St.: „Höre Gott mein Gebet."[5] Kg.: „Der Lehrer rief laut." Ein anderer: „Welcher beim Abendbrot."[6] Ev.: Mk. 14, 33—42.[7] Es wird das Responsorium gesprochen und Gebet, und von dort macht man sich fertig nach Gethsemane.[8]

---

[1] Ps. 40, 2 im Typ. als St. innerhalb des 1. Ant.

[2] Vgl. Lk. 22, 39—46 als 2. Ev. im L. Arm. (gegen das Typ., das in diesem Zusammenhang keinen Lk.-Text hat).

[3] So Kekelidze, der darunter die Himmelfahrtskirche auf dem Ölberggipfel versteht. In dieser dürfte man sich aber bisher befunden haben. Schon bei Aetheria 35 § 4 findet nämlich die zweite Station der nächtlichen Prozession zwischen Gründonnerstag und Karfreitag statt: „*in Imbomon . . . in eo loco, unde ascendit Dominus in caelis*", und ausdrücklich verlegt die Lesung des Lk.-Ev.s das L. Arm. auf „*the hillock*" (= Imbomon; cf. ὁ βουνός). Für die somit hier in Betracht kommende dritte Station geben Aetheria 36 § 1 und Typ. übereinstimmend die Todesangstkirche in der Talsohle der Kedronschlucht an: „*eodem loco ubi oravit Dominus*" usw. (bereits mit einer „*ecclesia elegans*" bedeckt) bezw. ἐπὶ τὴν Ἁγίαν Προσκύνησιν, L. Arm. „*the room of the disciples*" (?). Abel RR. 2 XI S. 455 denkt vielleicht richtig an eine Säulenhalle, die nach den Plerophorien des Johannes Rufus Kap. 80 (PO. VIII S. 536) vor der Himmelfahrtskirche gelegen zu haben scheint und nach der Perserkatastrophe im J. 614 als Ort unserer Station die Todesangstkirche solange ersetzt hätte, als diese noch nicht wieder hergestellt war.

[4] Ὁ μαθητὴς τοῦ διδασκάλου im Typ. 1. Trop. des 5. Ant.

[5] Ps. 60. 2 oder, wobei „Höre Gott" als Initium und „mein Gebet" als Explicit zu fassen wäre, Ps. 16, 1, was auch im Typ. der St. hinter dem Trop. Ὁ μαθητὴς usw. ist.

[6] Ἐν τῷ δείπνῳ τοὺς μαθητὰς διατρέφων im Typ. Κάθισμα nach dem 3. Ant.

[7] Wie im L. Arm. (gegen: Mt. 26, 57—75 im Typ.). Auch schon Aetheria zitiert 36 § 1 Mk. 14, 38 als in der „*ecclesia elegans*" der Todesangst verlesen.

[8] Ebenso Aetheria 36 § 2 ff.: „*in Gessamani*" und Typ.: ἐπὶ τὴν Ἁγίαν Γεθσημανῆν. Im L. Arm. sind die Worte: „*in the holy mount of Olives*" vor „*in Gethsemane*" mithin wohl sicher falsches Glossem. Nach Abel a. a. O. wäre an die frühestens von Markianos (450—457) erbaute Mariengrabkirche zu denken. Doch ist dies mindestens bei der Ende des 4. Jahrhs. schreibenden Aetheria ausgeschlossen. Vgl. auch alte Serie dieser Zeitschrift IV S. 270 ff.

Man singt das 4. Ant. V: „Nun vernahmen sie die Stimme des Herrn.“ St.: „O Gott, überhöre nicht mein Lob.“[1] Kg.: „Was beabsichtigst du, o Judas.“ Ein anderer: „Als ich mich verbeugte.“ Hierauf wird das Ev.: Mt. 26,36—56[2][a] gelesen. Es wird das Responsorium gesprochen und Gebet, und dann bereitet man sich vor zum hl. Petrus, wo das Haus des Kaiphas war.[3]

Man singt das 5. Ant. V: „Nun der Schöpfer.“[4] St.: „Erlöse mich o Gott.“[5][b] Kg. I: „Es begriff Petrus.“[6] Ein anderer VII: „Kaiphas hatte.“ Ev.: Mt. 26,57—27,2.[7] Gebet mit Kniebeugen. Man macht sich auf zur hl. Sophia, wo das Haus des Pilatus stand.[8]

Sie singen das 6. Ant. V: „Sagt zu Gott, o Juden.“ St.: „Richte, o Gott, die mich bedrücken.“[9] Kg.: „Dich Gottes Sohn.“ Ev.: Jo. 18,28—19,2.[10][c] Gebet mit Kniebeugen.

Man kommt an bei dem hl. Golgotha[11] und singt das

---

[a] **Hs. von Latal:** *26,31—56.* [b] **Lat.:** *„Deine Güte, o Gott.“*
[c] **Lat.:** *18, 3—19, 2.*

---

[1] Ps. 108, 2.

[2] Wie im L. Arm. (gegen: Jo. 18, 28—19, 16 im Typ.). Vgl. Aetheria 36 § 3: *„ille locus de evangelio, ubi comprehensus est Dominus.“*

[3] Entsprechend das Typ.: εἰς τὴν Μετάνοιαν τοῦ ἁγίου Πέτρου. Über das Problem der Identität oder Verschiedenheit der beiden Petruskirchen vgl. Abel a. a. O. S. 456f. und alte Serie dieser Zeitschrift IV S. 277—280. Nach Aetheria 36 § 3 und L. Arm. geht man dagegen noch von der Gethsemanekirche sogleich zum Bezirke der Bauten am Hl. Grabe und hier zur Kreuzigungsstätte: *„per totam civitatem usque ad Crucem“* bezw. *„until they come before Golgotha.“*

[4] Σήμερον <ἔλεγεν> ὁ κτίστης <οὐρανοῦ καὶ γῆς> im Typ. 2. Trop. des 5. Ant. [5] Ps. 68, 2 im Typ. ein St. des 9. Ant.

[6] Vgl. Τρίτον ἀρνησάμενος ὁ Πέτρος εὐθέως τὸ ῥηθὲν αὐτῷ συνῆκεν, im Typ. 2 Str. des 7. Ant.

[7] Wie im L. Arm. (gegen: Mt. 27, 3—32 im Typ.).

[8] Entsprechend das Typ.: εἰς τὸ Λιθόστρωτον εἰς τὴν Ἁγίαν Σοφίαν. Auch schon nach dem L. Arm. entfernt man sich sogar von der Kreuzigungsstätte nochmals um *„to the palace of the Judge“* d. h. in die Prätoriumskirche zu gehen, wo man Jo. 18, 28—19, 16 liest.

[9] Ps. 34, 1, im Typ. 1. St. des 3. Ant.

[10] Im L. Arm. und Typ. 18, 28—19, 16.

[11] Ebenso das L. Arm. Im Typ. folgt nach einem zweiten in der Prätoriumskirche verlesenen Ev. (Mk. 14, 53—15, 32) eine Station ἐπὶ τὸν Ὀμφαλὸν

7. Ant.: „Möge er gekreuzigt werden.“[1] St.: „Gott, mein Gott.“[2] Kg. II: „Als du dem Kaiphas vorgeführt (wurdest), o Gott.“[3] Ev.: Lk. 22, 54—23, 31.[4] Hierauf endigen sie den Morgen.[5]

Nach dem Morgen spricht man das Ant. V: „Nachdem sie den Herrn mitten unter den Schülern ergriffen hatten.“ St.: „Sie fangen eine gerechte Seele.“[6] „Ehre.“[7] Kg.: „Du der mit Neid.“ Ein anderer: „Als du vorgeführt warst.“ Sprich von den beiden, welchen du kennst. Les.: Ev. Lk.: „Als man ihn herausgeführt hatte.“[8] Du findest das oben. Und entlasse das Volk.[a]

Am hohen Leidenstag, Freitag, von der 6. Stunde an Versammlung vor dem hl. Golgotha, Vortragen des Responsoriums und Gebet und Sprechen der zwölf Lobgesänge.[9]

[a] **Lat.:** *Nach dem Ant.: „Nachdem sie den Herrn mitten unter den Schülern ergriffen hatten“ mit dem St. lesen wir Ant.: „O dem Gesetz zuwiderhandelnde Pharisäer“ und: „Nun du, o Mensch, neige.“ Les.: Prophet Is. 5, 1—?*

μέσον τοῦ ʻΑγίου Κήπου, wo mit Stichirien die Makarismen gesungen werden, denen das Kontakion und die Ev.-Perikope Mt. 27, 33—54 folgt. Und jetzt erst schließt sich die Station ἔμπροσθεν τοῦ ʻΑγίου Κρανίου an, die der älteren Golgotha-Station entspricht.

[1] Σταυρωθήτω ⟨ἔκραζον⟩, im Typ. 2 Trop. des S. Ant.

[2] Ps. 21, 2, im Typ. St. des bei der Kranion-Station vor dem Ev. gesungenen Pk.

[3] Ὅτε παρέστης τῷ Καϊάφᾳ ὁ θεός, im Typ. Κάθισμα nach dem 12. Ant.

[4] Im L. Arm. Lk. 23, 24—31, im Typ. 23, 32—49.

[5] d. h. den Ὄρθρος (die Matutin). Auch das L. Arm. schließt mit der Lk.-Perikope das Nachtofficium ab. Im Typ. folgen das Triodion, die Αἶνοι mit ihren Stichirien, kurz der gesamte Schlußteil des Ὄρθρος nach endgültigem byzantinischem Ritus untermischt mit den in diesem bis heute üblich gebliebenen weiteren Ev.-Perikopen der ἀκολουθία τῶν ʻΑγίων Παθῶν.

[6] Ps. 93, 21.

[7] Δόξα d. h. die sog. kleine Doxologie: Δόξα Πατρὶ καὶ Υἱῷ usw.

[8] 23, 26 ff. Diese dem L. Arm. noch unbekannte Nachfeier des Ὄρθρος scheint mithin der Erinnerung an die Kreuztragung gewidmet zu sein, die nach dem Typ. (ed. Papadopulos-Kerameus S. 146) späterhin durch den Patriarchen dramatisch dargestellt wurde, der nach Schluß des Ὄρθρος, vom Archidiakon geführt, die auf seine Schulter gebundene Kreuzreliquie von der Reliquienkapelle Νικητήριος ἡ ʼΑγγελική zur ʻΑγία Φυλακή, dem heutigen „Gefängnis Christi“ trug.

[9] Wie im Typ. ist die von Aetheria 37 § 1—3 beschriebene und im L. Arm. wiederkehrende Verehrung der Kreuzreliquie nicht mehr bekannt. Für den folgenden Lesegottesdienst wird dieselbe Zeitangabe auch von

1. Lbg. VI: „Nun hängt er am Holze."[1] St.: „Selig ist der Mann, der nicht."[2] 2. Lbg. VIII: „Wie ein Lamm zum Schlachten wurde er geführt."[3] St.: „Warum erdreisten sich die Heiden."[4] 3. Lbg. VIII: „Dies verkündest du den Juden."[5a] St.: „O Herr, warum vermehrten sich die, welche mich bedrängen."[6] 4. Lbg. VIII: „Aus Furcht vor den Juden."[7] St.: „Als wir anrufen."[8b] Vortrag des Responsoriums und Gebet mit Kniebeugen und Anfangen des Lesens:

1. Les.: Zach. 11, 11—14.[9] 2. Les.: Gal. 6, 14—18[10] und Sprechen des Pk.: „Warum erhoben sich gegen mich."[11] St.: „Richte, Herr, die mich bedrücken."[12] 5. Lbg. VIII: „Den Gottlosen, die dich ergriffen."[13] St.: „Meine Wort erhöre, o Herr."[14] Gebet mit Kniebeugen.

3. Les.: Is. 9, 9—15.[15] 4. Les.: Phil. 2, 5—11.[16] Sprechen

---

[a] **Lat.:** *„Den Gottlosen, die dich ergriffen."* [b] **Lat.:** *„Meine Worte."*

Aetheria 36 § 4 und im L. Arm. gemacht. Die Ortsangabe lautet bei der ersteren: *„ante Crucem"* d. h. in dem *„atrium valde grande et pulchrum satis, quod est inter Cruce et Anastase"*, im letzteren: *„in holy Golgotha."* Im Typ. ist das Ganze zu den in der Folgezeit in den gemeinbyzantinischen Ritus übergegangenen sog. Μεγάλαι ὧραι des Karfreitags ausgestaltet.

[1] Σήμερον κρεμᾶται ἐπὶ ξύλου, im Typ. 1. Trop. des 15. Ant. = 3. Trop. der Non. [2] Ps. 1, 1.

[3] Vgl. Ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἦλθες, im Typ. 2. Trop. der Prim (in den heutigen liturgischen Büchern des griechischen Ritus mit der Textvariante: ἤχθης).

[4] Ps. 2, 1, im Typ. 1. St. der Prim.

[5] Τάδε λέγει Κύριος τοῖς Ἰουδαίοις, im Typ. 1. Trop. des 12. Ant. = 1. Trop. der Sext.

[6] Ps. 3, 2, im Typ. 2. St. der Prim.

[7] Διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων, im Typ. 1. Trop. der Terz.

[8] Ps. 4, 2.

[9] Wie in L. Arm. und Syr.-Pal. (gegen: 13, 4—8 als 1. Les. der Prim im Typ.).

[10] Wie im L. Arm. und Syr.-Pal. = 2. Les. der Prim im Typ.

[11] Ps. 34, 11 wie im L. Arm. und Syr.-Pal. vor den beiden ersten Lesungen.

[12] Ps. 34, 1 wie im L. Syr.-Pal. a. a. O.

[13] Τοῖς συλλαβοῦσί σε παρανόμοις, im Typ. 1. Trop. des 4. Ant. = 3. Trop. der Prim.

[14] Ps. 5, 2, im Typ. 1. St. der Terz.

[15] Wie im L. Arm. und Syr.-Pal. = 3. Les. der Prim. im Typ.

[16] Wie im L. Arm. und Syr.-Pal. = 4. Les. der Prim im Typ.

des Pk.: „Sein Herz sammelte in sich die Gottlosigkeit.“[1] St.: „Selig ist der Wissende.“[2a] Lbg. VIII: „Die Gesetzgeber Israëls.“[3] St.: „O Herr laß nicht durch deinen Zorn.“[4] Gebet mit Kniebeugen.

5. Les.: Is. 50, 4—9.[5] 6. Les.: Röm. 5, 6—11[6] (zu finden in Mitte der Sonntags-Les. in der 2. Woche nach den 50 Tagen). Pk.: „Da ich bereit bin für Wunden.“[7] St.: „O Herr, laß nicht durch deinen Zorn.“[8] Lbg. VII: „Ein Staunen war, zu sehen.“[9] St.: „Herr, mein Gott, auf dich vertraue ich.“[10] Gebet mit Kniebeugen.

7. Les.: Am. 8, 9—12.[11] 8. Les.: I Kor. 1, 18—25.[12] Pk.: „In deine Hand übergebe ich meinen Geist.“[13] St.: „Auf dich, Herr, vertraue ich.“[14] 8. Lbg. VI: „Als auf das Kreuz angenagelt hatten die Gottlosen.“[15] Gebet mit Kniebeugen.

9. Les.: Is. 52, 13—53, 10.[16] 10. Les.: Hebr. 2, 4—18.[17] 9. Lbg. VIII: „Vor deinem ehrwürdigen Kreuze.“[18] St.: „Ich bekenne dir, o Herr.“[19] Man spricht das Pk.: „Sie verteilten

[a] **Lat.**: *„Herr, schaffe mir den Weg der Wahrheit.“*

[1] Ps. 40, 6 wie im L. Arm. und Syr.-Pal., im Typ. Pk. vor den Lesungen der Prim.

[2] Ps. 40, 2 wie im L. Syr.-Pal.

[3] Οἱ νομοθέται τοῦ Ἰσραήλ, im Typ. 3. Trop. des 12. Ant. = 3. Trop. der Sext.

[4] Ps. 6, 2, im Typ. 2. St. der Terz.

[5] Wie im L. Arm. und Syr.-Pal. (im Typ. 50, 4—8 als 1. Les. der Terz).

[6] Wie im L. Arm. und Syr.-Pal. = 2. Les. der Terz im Typ.

[7] Ps. 37, 17, im L. Arm. und Syr.-Pal. Pk. nach dem ersten Lektionspaare, im Typ. nach den Lesungen der Prim.

[8] Ps. 37, 2 wie im L. Syr.-Pal. und Typ. a. a. O.

[9] Θάμβος ἦν κατιδεῖν, im Typ. 1. Trop. der Non.

[10] Ps. 7, 1, im Typ. 3. St. der Terz.

[11] Wie im L. Arm. und Syr.-Pal. = 3. Les. der Terz im Typ.

[12] Wie im L. Arm. und Syr.-Pal. (im Typ. 1, 18—2, 2 als 4. Les. der Terz).

[13] Ps. 30, 6 wie im L. Arm. und Syr.-Pal. und vor den Lesungen der Sext im Typ.

[14] Ps. 30, 2 wie im L.-Syr.-Pal.

[15] Ὅτε τῷ σταυρῷ προσήλωσαν παράνομοι, im Typ. 2. Trop. der Non.

[16] Im L. Arm. und Syr.-Pal.: 52, 3—53, 12 = 1. Les. der Sext im Typ.

[17] Wie im L. Arm. und Syr.-Pal. = 2. Les. der Sext im Typ.

[18] Πρὸ τοῦ τιμίου σου σταυροῦ, im Typ. 2. Trop. der Terz.

[19] Ps. 9, 2, im Typ. 3. St. der Sext.

meine Kleider unter sich."[1] St.: „Gott, mein Gott."[2] Ev.: Mt. 27, 3—56.[3] Gebet mit Kniebeugen.

10. Lbg. V: „Kommet, kreuztragende Menschen."[4] St.: „Auf Gott vertraue ich. Wie sagt ihr?"[5] 11. Les.: Is. 63, 1—6.[6] 12. Les.: Hebr. 9, 11—15.[7] Pk.: „Sie gaben als meine Speise."[8] St.: „Erlöse mich, o Gott."[9] Gebet mit Kniebeugen. Ev.: Mk. 15, 16—41.[10] Gebet mit Kniebeugen.

11. Lbg. VIII: „Nun der Tempelvorhang."[11] St.: „Erlöse mich, o Gott, denn ich tötete das Heilige."[12] 13. Les.: Jer. 11, 18—20.[13] 14. Les.: Hebr. 10, 19—25.[14] Pk.: „Ich war wie ein Mensch."[15] St.: „O Herr, Gott meiner Erlösung."[16] Gebete mit Kniebeugen. Ev.: Lk. 23, 32—55.[17]

12. Lbg.: „Geschleppt auf das Kreuz, riefest du in folgender Weise aus."[18] St.: „Auf wie lange, o Herr, wirst du mich vergessen?"[19] 15. Les.: Zach. 14, 5—9.[20] 16. Les.: I Tim. 6, 1—16.[21] Pk.: „Herr, höre mein Gebet."[22] St.: „Wende nicht dein Ant-

---

[1] Ps. 21, 18, wie im L. Arm. und Syr.-Pal. hinter dem dritten Lektionenpaare, im Typ. nach den Lesungen der Terz.

[2] Ps. 21, 2 wie im L. Syr.-Pal. und Typ. a. a. O.

[3] Im L. Arm. 27, 3—53. Das Typ. hat Mt. 27, 1—32 als Ev. der Prim.

[4] Δεῦτε σταυροφόροι λαοί ⟨κατίδωμεν⟩, im Typ. 2 Trop. der Sext (mit der Textvariante: χριστοφόροι).

[5] Ps. 10, 2.

[6] Wie im Typ. als 3. Lesung der Sext; im L. Arm. 61, 1—3, im Syr.-Pal. 61, 1—7 a.

[7] Wie im L. Arm. und Syr.-Pal. (im Typ. 9, 11—28 als 4. Les. der Sext).

[8] Ps. 68, 22, wie im L. Arm. und Syr.-Pal. vor dem sechsten Lektionenpaare und im Typ. nach den Lesungen der Sext.

[9] Ps. 68, 1 wie im L. Syr.-Pal. und Typ. a. a. O.

[10] Wie im L. Arm. Das Typ. hat Mk. 15, 1—31 als Ev. der Terz.

[11] Σήμερον τοῦ ναοῦ τὸ καταπέτασμα, im Typ. 2 Trop. des 12. Ant. = 1. Trop. der Prim.

[12] Ps. 11, 2, im Typ. 2 St. der Non.

[13] Wie im L. Syr.-Pal. und als 1. Les. der Non im Typ. (im L. Arm.: 11, 18—21).

[14] Wie im L. Arm. und Syr.-Pal. (im Typ. als 2. Les. der Non: 10, 19—31).

[15] Ps. 87, 5 wie im L. Arm. und Syr.-Pal. vor dem siebten Lektionenpaare und im Typ. vor den Lesungen der Non.

[16] Ps. 87, 2 wie im L. Syr.-Pal. und Typ. a. a. O.

[17] Im L. Arm. 23, 32—49. Das Typ. hat Lk. 22, 66—23, 49 als Ev. der Non.

[18] Ἑλκόμενος ἐπὶ σταυροῦ οὕτως ἐβόας ⟨Κύριε⟩, im Typ. 3. Trop. der Terz.

[19] Ps. 12, 1, im Typ. 3. St. der Non.

[20] Im L. Arm.: 14, 6—11, im Typ. (als 3. Les. der Non) 14, 5b—12 Mitte. Im L. Syr.-Pal. fehlt diese und die folgende Les.

[21] Im L. Arm. und im Typ. (als 4. Les. der Non) 6, 13—16.

[22] Ps. 101, 2, wie im Typ. hinter den Lesungen der Non.

litz ab."[1] Gebet mit Kniebeugen. Ev.: Jo. 19, 16—37.[2] Gebet mit Kniebeugen.

Hiernach kommt der Frühgesang und das Übrige.[3] Man spricht den Lbg. VI: „Diese Freiheit ist unser." Pk.: „Sie legten mich in einen Graben."[4] St.: „Herr, Gott meiner Erlösung."[5] Dann findet Lesen statt: Weish. 2, 12—18. 2. Les.: Is. 57, 1—21. 3. Les.: Klgl. 3, 52—66. Ev.: Jo. 19, 38—42.[6][a] Darauf spricht man: „O sanftes Licht" und das katholische Responsorium und hört auf am Abend.

Darauf: „Vater unser." Der Diakon spricht: „Lasset uns mit der Gemeinde singen" und bespült das Kreuz. Kg. bei der Kreuzwaschung: „Als aufgerichtet war das Holz deines Kreuzes, Herr." Sie waschen das Kreuz und teilen die Eucharistie dem Volke aus und gehen fort.[7]

Am großen Sonnabend am Morgen. Wenn am Morgen die Stunde vollendet ist, beginnen sie mit dem ibakoi[8]

[a] **Lat.:** *Ev.: Mt. 27, 57—60.*

[1] Ps. 101, 3, wie im Typ. a. a. O.

[2] Im L. Arm. 19, 25—37. Das Typ. hat Jo. 18, 28—19, 37 als Ev. der Non.

[3] d. h. regelmäßige Bestandteile der Vesper. Vgl. das auf die Perikopen folgende Φῶς ἱλαρόν.

[4] Ps. 87, 7, was als ein Pk. im Ἑσπερινός des Karfreitags auch das Typ. hat.

[5] Ps. 87, 2, auch im Typ. St. zu obigem Pk.

[6] L. Arm. verwendet bei einem Abendgottesdienst des Karfreitags um die 10. Stunde Jer. 11, 18—20 und Is. 53, 1—12 nochmals und läßt als Ev. Mt. 27, 57—61 folgen. Das Typ. hat im Ἑσπερινός des Karfreitags die von Hause aus byzantinischen Lektionen und als Ev. Mt. 27, 1—61. Das Kanonarion dürfte die einheimisch hierosolymitanische Karfreitagsvesper in ihrer endgültigen Gestalt kennen lehren.

[7] Die Zeremonie der Kreuzwaschung ist aus anderen Quellen nicht bekannt. Eine dramatische Erinnerung an die Zubereitung des Leichnams Christi zum Begräbnis darstellend ist sie mit dem späteren byzantinischen Brauche der Ausstellung des Ἐπιτάφιος zu vergleichen. Auch der Kommunionspendung am Karfreitag gedenken weder das L. Arm. noch das Typ. Das letztere schließt sie sogar ausdrücklich aus und bietet statt ihrer die Weihung einer ἁγία ζύμη und ihre Verteilung an das Volk. Dagegen kennt das alte Typikon von Konstantinopel (Dimitriewskij, Описаніе литургическихъ рукописей. I, S. 131) Feier der Προηγιασμένα und Kommunion als Abschluß des Karfreitagsgottesdienstes.

[8] d. h.: der ὑπακοή, wie im endgültigen byzantinischen Ritus eine kurze Strophe liturgischer Poësie heißt, die im sonntäglichen Ὄρθρος hinter Ps. 118 und an Hochfesten hinter der dritten Ode des Kanons und in der Messe vor dem Kontakion gesungen wird.

und gehen zum Altar. Lbg. VI: „Herr, als eine reine erschien sie zwischen den Leuten.“ Man spricht das Pk. VI: „Da du nicht lässest meine Seele in der Hölle.“[1] St.: „Erlöse mich, o Gott.“[2] Und man liest: Is. 53,1 (zu finden am Karfreitag in der 9. Les.). 2. Les.: Is. 33, 2—17.[3] Vortragen des Responsoriums und Gebet und Lesen: Ev.: Mt. 27, 62—66.[4][a] Man spricht den Kg.: „Die Seelen der Könige bedrückten sie“ und entläßt das Volk.

(Hs. von Kal). Am Karsonnabend-Abend[5], wenn die Sonne untergeht, gehen Bischof, Priester und Diakone hinein in die hl. Anastasis und verriegeln hinter sich die Türen. Sie bereiten drei Rauchfässer und sprechen Responsorium und Gebet. Der Bischof legt in das Rauchfaß Thymian und mit seinen Händen vollendet er das Räuchern und voran geht der Bischof; hinter ihm folgen Priester und Diakone und mit Singen des Psalms: „Singet

(Hs. von Latal). *Am Abend des großen Samstages um 10 Uhr wird zum Abendgottesdienst geläutet, und es treten in die Kirche der Bischof, die Geistlichen und die Diakonen. Das Volk bleibt draußen und die Kirchentüren werden geschlossen, die Lichter werden angezündet und man liest die Litanei und das Gebet. Bischof, Geistliche und Diakonen nehmen die Weihrauchschalen und, indem der Psalm: „Dir gebühret das Lied, Gott“[6] gesprochen*

[a] **Latal**: *Mt. 27, 61—66.*

[1] Ps. 15, 10. [2] Ps. 15, 1.

[3] L. Arm. und Syr.-Pal. kennen noch keine Lesetexte für den Morgen des Karsamstags. Das Typ. hat an Ez. 37, 1—14 und I Kor. 5, 6—8 zwei von Hause aus byzantinische nichtevangelische Perikopen, denen es noch Gal. 3, 13 f. folgen läßt. [4] Im Typ. 27, 62—65.

[5] Im Folgenden handelt es sich um die noch rein liturgische Vorstufe des heutigen angeblichen österlichen Feuerwunders in der Hl. Grabeskirche. Vgl. dazu Klameth, *Das Karsamstagsfeuer-Wunder in der heiligen Grabeskirche.* Wien 1913, die Besprechungen dieser Schrift von Baumstark *Literar. Rundschau* XL (1914) Sp. 476 ff. und Rücker *Theolog. Revue* XIV (1915) Sp. 470 f., sowie B. Schmidt, *Die Feier des heiligen Feuers in der Grabeskirche* im *Palästinajahrbuch,* Jahrgang 1915 S. 85—118. Dem L. Arm. gegenüber ist eine schon weit reichere zeremoniöse Ausgestaltung zu beobachten. Im Gegensatz zum Typ. geht aber die Entzündung des Osterlichtes noch wie in der älteren Urkunde der Reihe der Ostervigil-Lesungen voran. [6] Ps. 64.

dem Herrn ein neues Lied, singet dem Herrn die ganze Erde"[1] gehen sie ringsherum in der Kirche. Angekommen am Aufgang zum Altar tragen sie das Responsorium vor und Gebet mit Kniebeugen. Während der Bischof den Lbg. spricht: „Jetzt stehe ich auf, spricht der Herr, jetzt rühme ich, jetzt erhebe ich,"[2] St.: „Singet dem Herrn ein neues Lied,"[3] gehen sie in der Kirche herum, zum zweiten Male singen sie den Lbg.: „Der Name des Herrn sei gelobt,"[4] St.: „Lobet, ihr Diener des Herrn, lobet den Namen des Herrn."[5] Sie kommen zum Zugang des Altars, sagen das Responsorium auf und das Gebet, singen den Psalm: „Singet dem Herrn ein neues Lied; sein Lob,"[6] gehen zum dritten Male in der Kirche herum, wenden sich dann beim Zugang zum Altare, sagen das Responsorium auf und das Gebet. Der Bischof gibt den Priestern und Diakonen einen Kuß, segnet die Kerzen und zündet die Lampen an.

wird, schreiten sie dreimal in der Kirche herum, die Litanei und das Gebet werden gesprochen, und sprechend den Psalm: „Lobe, Jerusalem, den Herrn,"[7] schreiten sie in der Kirche herum und kommen zum Altareingang. Sie sprechen die Litanei und das Gebet wird gesprochen, und sprechend den Psalm: „Singet dem Herrn ein neues Lied,"[8] schreiten in der Kirche zum dritten mal herum. Der Bischof spricht das Pk. III: „Ich werde heute auferstehen, sagt der Herr." St.: „Singet dem Herrn ein neues Lied." Alle Diener der Kirche küssen einander, sodann segnet man die Lichter, entzündet die Lämpchen, die Türen werden geöffnet und die Bußetuenden in die Kirche geführt. Man singt: „Zum Herrn rief ich" mit dem Lied in Versen: „Leuchte, leuchte, o Jerusalem, denn es kam";[9] nach „O sanftes Licht", spricht man im Wechselgesang in feiertäglicher Weise: „Lobe, o Jerusalem, den Herrn." Der Bischof

---

[1] Ps. 95. [2] Ps. 11, 6b. [3] Ps. 95, 1, 97, 1 oder 149, 1.

[4] Ps. 112, 2, was im L. Arm. vor der Entzündung des Osterlichtes dreimal vom Bischof gesungen wird. [5] Ps. 112, 1.

[6] Ps. 149 gegen das Typ., wo die drei Psalmen 148 ff. gesungen werden.

[7] Ps. 147.

[8] Gewiß auch hier wie nach der anderen Hs. Ps. 149.

[9] Nach dieser Hs. also bestimmt nicht Hinweis auf den Anfang des byzantinischen Osterkanons, sondern: Φωτίζου .. ἥκει γάρ σοι. Vgl. alsbald S. 232 Anm. 2.

Der Bischof beginnt: „O Herr, rief ich aus“[1] mit dem Frühgesang VIII: „Leuchte, leuchte, o Jerusalem.“[2] Hierauf: „Sanftes Licht.“ Man spricht das Pk.: „Lobe Jerusalem den Herrn.“[3] Sie gehen zum Altar und singen den Psalm: „Auferstehe, o Gott, richte,“[4] St.: „Gott steht in der Gemeinde der Götter.“[5]

nimmt den Sitz auf dem Katheder und spricht das Pk.: „Auferstehe, o Herr, richte auf der Erde,“ St.: „Gott stand in der Gemeinde der Götter“ und es werden 12 Texte gelesen.

Hierauf führt er die Katechumenen in die Kirche und sie lesen dieses[6]: 1. Les.: Gn. 1, 1—3,24.[7] **(Hs. von Latal).** 2. Les.: Ex. 12,1—24.[8] 3. Les.: Jon. 1,1—4,11.[9] 4. Les.: Ex. 14, 24—15, 21.[10] 5. Les.: Is. 60,1—7.[11] 6. IV Kg. 2,1—22.[12] 7. Les.: Jer. 38, 31—34.[13] 8. Les.: Jos. 1, 1—9.[14] 9. Les.: Ez. 37,1—14.[15] 10. Les.: Gn. 22,1—18[16] (zu finden am Kardonnerstag)[a]. Gebet mit Kniebeugen.[17] 11. Les.: Job. 38,2—39,2.[18] Gebet mit Kniebeugen. 12. Les.: Dn. 3,1—97.[19]

[a] **Hs. von Kal** läßt mit der 10. Les. abbrechen und sofort die Feier der Liturgie folgen.

[1] Vielleicht: Κύριε ἐκέκραξα πρὸς σέ. Vgl. oben S. 220 Anm. 11.

[2] Φωτίζου, φωτίζου, ⟨ἡ νέα⟩ Ἱερουσαλήμ, Hirmos der 9. Ode des Osterkanons des hl. Johannes von Damaskus oder eine ebenso beginnende Liedstrophe, die fortfährt: ἥκει γάρ σοι τὸ φῶς. Zum Einzug des Osterlichtes in den Ἅγιος Κωνσταντῖνος werden beide Texte im Typ. gesungen.

[3] Ps. 147, 1, wie hinter Φωτίζου ... ἥκει γάρ σοι im Typ.

[4] Ps. 81, 8, im Typ. ἀντὶ τὸ Ἀλληλούια nach der Epistel der Ostervigilmesse.

[5] Ps. 81, 1, im Typ. St. a. a. O.

[6] Noch die zwölf althierosolymitanischen Ostervigil-Lesungen des L. Arm. Das L. Syr.-Pal. weist von ihnen nurmehr einige wenige auf. Das Typ. hat sie durch die fünfzehn des konstantinopolitanischen Ritus ersetzt.

[7] Wie im L. Arm. Auch im Syr.-Pal. erhalten.

[8] Im L. Arm. als Nr. 3.

[9] Wie im L. Arm. Auch das L. Syr.-Pal. bietet noch das ganze Buch für die Ostervigil.

[10] Wie im L. Arm.

[11] Gegen 60, 1—13 im L. Arm. und 60, 1—22 im Syr.-Pal.

[12] Im L. Arm. als Nr. 8.

[13] Im L. Arm. als Nr. 9.

[14] Im L. Arm. als Nr. 10.

[15] Im L. Arm. als Nr. 11.

[16] Im. L. Arm. als Nr. 2.

[17] Ein solches hat das L. Arm. noch vor jeder Les.

[18] Im L. Arm. als Nr. 7.

[19] Im L. Arm. 3, 1—90.

Hierauf führen sie die Täuflinge in die Kirche hinein mit dem ibakoi: „Die ihr diese Taufe empfangen werdet.“[1]

Hierauf beginnt der Dienst des Kanons der Liturgie. Lbg.: „Christus ist auferstanden von den Toten.“[2] Pk.: „Dir gebührt das Lied, o Gott.“[3] St.: „Höre mein Gebet.“[4] Les.: I Kor. 15, 1—11.[5] Hal. IV: „Du, o Herr, der Auferstandene, bist gnädig Sion.“[6] Ev.: Mt. 28, 1—20.[7] Hw.: „Die Auferstehung des Herrn verkündige uns.“ HlG.: Hal. IV: „Von den Toten Auferstandener.“

Man geht hinein während der ganzen Nachtwache, der Kanon wird nicht gesprochen, man liest nur aus dem Buche oder freut sich, wie es sich gebührt in dieser Nacht. Am Morgen Polyeleos[8] VIII mit Hal. Ev.: Jo. 20, 1—18.[9] Beim Gesang IV: „O Herr, der tot im Grabe.“ Ein anderer: „Dein Engel, o Herr.“

---

[1] Vgl. Typ.: καὶ ἀνέρχεται ἐν τῷ Φωτιστηρίῳ, ἵνα βαπτίσῃ.

[2] Χριστὸς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν, das uralte in der griechischen Osterliturgie immer und immer wieder erklingende Auferstehungstroparion.

[3] Ps. 64, 2, im Typ. St. zum Hirmos Φωτίζου bei der Osterlichtzeremonie.

[4] Ps. 64, 3.

[5] Wie im L. Arm. und Syr.-Pal. gegen Röm. 6, 3—11 im Typ. In der hslichen Überlieferung als Gal. bezeichnet!

[6] Ps. 101, 14.

[7] Wie im L. Arm. gegen: 28, 1–7 im Typ.

[8] Die beiden Psalmen 134 und 135.

[9] Auch im L. Arm. zum Schlusse der ganzen Feier der Osternacht gelesen nach einer zweiten Eucharistiefeier, die hier der Bischof „*in the holy Anastasis before holy Golgotha*“ (sic!) abhält, nachdem er die erste in der Martyrions-Basilika abgehalten hat. Im Typ. ist das Stück zum Ev. dieser zweiten Eucharistiefeier selbst geworden, die der Patriarch jetzt εἰς τὸν Ἅγιον Τάφον ἔσωθεν ἐπὶ τὸν Ἅγιον Λίθον vornimmt, während der Protopapas in der Basilika des Ἅγιος Κωνσταντῖνος zelebriert.

ZWEITE ABTEILUNG:

AUFSÄTZE.



Die Götterliste des Mar Jakob von Sarug in seiner Homilie über den Fall der Götzenbilder.

Von

Professor Dr. Bernhard Vandenhoff.

Über dieses Thema verfaßte Dr. P. S. Landersdorfer O. S. B. eine Abhandlung und veröffentlichte dieselbe mit dem Nebentitel: *Ein religionsgeschichtliches Dokument aus der Zeit des untergehenden Heidentums* im Programm des Kgl. Gymnasiums im Benediktinerkloster Ettal für das Schuljahr 1913/14 (München 1914, Akademische Buchdruckerei F. Straub. 99 S. in 8°). Von demselben Verfasser erschien nämlich 1912: *Ausgewählte Schriften der syrischen Schriftsteller Cyrillonas, Baläus, Isaak von Antiochien und Jakob von Sarug aus dem Syrischen übersetzt* als der 6. Band der Bibliothek der Kirchenväter (im Verlage von J. Kösel, Kempten) und als letztes Stück war die Übersetzung der genannten Homilie Jakobs von Sarug (S. 158—183, 406—431) aufgenommen. Die Götterliste ist im ersten Teile der Homilie oder des Gedichtes v. 47—90 enthalten. L. hat nun in seiner Abhandlung den Text dieser Verse neu herausgegeben und die seiner Übersetzung beigegebenen Anmerkungen erweitert. Daß er zu seinen Erklärungen auch einige Notizen benutzt hat, die ich beim Studium seiner Übersetzung zusammengestellt hatte, ist für mich der Anlaß geworden, denselben Gegenstand noch einmal zu behandeln und meine Ansicht über verschiedene Punkte darzulegen. — Wenn man nämlich auch zugeben muß, daß L. gerade für diese Aufgabe, die Ergebnisse der modernen orientalistischen und religionshistorischen Forschung

zu dieser Götterliste, die in etwa den Besitzstand des untergehenden Heidentums im fünften Jahrhundert widerspiegelt, zusammenzustellen, zu würdigen und zu ordnen, wegen seiner früheren orientalistischen, namentlich assyriologischen Arbeiten vorzüglich befähigt erscheint und entsprechend dem heutigen Stande unserer Kenntnis über seine Vorgänger S. J. Assemani und Martin (vgl. ZDMG. XXIX, 1875, S. 107 ff.) weit hinausgekommen ist, so kann ich doch nicht allen seinen Ergebnissen zustimmen und finde noch manche Fehler, die bei größerer Sorgfalt leicht zu vermeiden waren.

So muß ich es namentlich bedauern, daß der syrische Text von v. 47 – 90 verhältnismäßig viele Fehler enthält. Eine korrekte Wiederausgabe desselben war nach den vorliegenden Ausgaben von Martin und P. Bedjan doch leicht gemacht und auch wohl wichtiger, als die Angabe einiger neuen Varianten aus dem von Abbé Tisserant verglichenen Kodex *Vat. Syr. 251* (fol. 27 s.). Insbesondere sind mir folgende Fehler aufgefallen. S. 19 v. 47 l. ܕܠܟܡܬܐ; v. 48 ܕܠܟܡܬܗܘܢ; S. 20 Anm. 10 L² add. ܐܘܢ; v. 54 l. ܐܠܗܘܬܐ; v. 65 l. ܟܘܡ; v. 69 l. ܐܨܡ; v. 74 l. L² ܒܢܝ st. (= statt ܒܝܢ); S. 21 v. 81 l. ܢܣܒܬ. Der Punkt über dem ܗ des Suffixes der 3. Pers. fem. sing. fehlt öfter, nämlich v. 49 l. ܐܠܗܬܗ̇; v. 50; 59; 60; 61 (zwei Mal!); 67; 76 (wonach auch S. 72 Z. 21 zu verbessern ist); 82 (3 Mal!); 85 (2 Mal!); 88; 89; 90; ferner S. 20 Anm. 5; S. 21 Anm. 8. Die Pluralpunkte fehlen v. 53 l. ܟܪ ܢܒܝܐ; v. 81 ܟܥܕܥܐ; S. 20 Anm. 14 ܦܬܟܪܝ; S. 60 Z. 19 ܚܣܝܐ.

Indem ich zu dem Kommentar und den zahlreichen Anmerkungen übergehe, die L. zu den einzelnen Versen gibt, bemerke ich zunächst, daß L. die Realencyclopädie des klassischen Altertums von Pauly-Wissova immer nach Halbbänden zitiert, während doch richtiger wegen der fortlaufenden Seitenzahl die Bände angegeben werden sollten. So hieße es besser S. 22[1] P. W. 1, 1372 f.; S. 23[6] 2, 46; S. 29[1] 2, 2839; S. 30[2] 5, 1041; S. 36[3] 8, 2540 ff.; S. 40[4] 2, 2247 ff.; S. 41[7] 2, 1896; S. 42 Anm. 2) und 3) 4, 2236 ff.; S. 45[2] 3, 185; S. 59[4] 8, 47 (Artikel: Heliopolis). Ferner ist zu lesen

S. 22[4] Strabo XVI 2, 6, *ed.* Meineke III p. 1046; S. 23[2] Strabo XV 1, 73 ... S. 22[5] Or. 60, *ed.* Foerster t. IV 298 —321; S. 23[1] ... XXII, 13, 1 et 2; 6) ... p. 260 s.

Über Bel und Nebo (zu S. 23ff.) spricht auch Theodor bar Koni, in seinem *Liber scholiorum*; er sagt nämlich in der 5. Abhandlung in der Ausgabe von A. Scher *Pars I* (Paris 1910) p. 369 l. 11—21 Folgendes: „Was bedeutet die Stelle in der hl. Schrift (Is. 46, 1); ‚Gefallen ist Bel und gestürzt ist Nebo'? Bel ist das Bild, das Nebuḳadneṣṣar in der Ebene von Dura aufstellte (Dan. 3, 1), und er nannte es Bel nach dem Namen Babel. Und man sagt, Darius habe, nachdem er den Belṭšaṣṣar getötet hatte (Dan. 5, 30f.), das Bild dem Daniel (zum Geschenke) gegeben; daß aber der Name desselben in die Welt hinausging (Var. fiel), bewirkte Saṭan. Nebo aber war ein Mann, der die Knaben (schreiben) lehrte, aus der Stadt Mabbug (Membidj). Und einer von seinen Knaben fertigte für ihn ein Bild an, und betete es an, um ihm zu schmeicheln, da er sehr streng war, und dadurch vertrieb er den Zorn Nebo's (im Texte: betete es an, indem er ihm schmeichelte, weil er sehr verabscheuenswert [ungnädig] war, um den Zorn des Nebo besänftigen zu können). Nach einem Menschenalter (Var.: Menschenaltern) aber vergaßen die Menschen (das) und nannten das Bild Gott".

Wenn Theodor somit in euhemeristischer Weise (vgl. Brockelmann's Anzeige ZDMG. LXV, S. 148) Nebo für einen Menschen erklärt, der nach seinem Tode, hier gleichsam durch die zufällige Vermittelung eines Bildes zum Gotte erhoben wurde, so beruht die Bezeichnung desselben als Schreiber oder Schreiblehrer auf guter Überlieferung, weil Nabu im babylonisch-assyrischen Pantheon als Erfinder der Schrift galt, der mit seiner Gemahlin Tašmet das Verständnis der Tontafelschreibekunst verlieh, wie z. B. Assurbanipal in den Unterschriften der Tontafeln seiner Bibliothek sich rühmt (KAT[3] 403f.). Als Erfinder der Schrift bezeichnet auch Išoʿdad von Merw in seinem Kommentar zur Genesis (vatikanische Handschrift 457 S. 6) Nebo. Nachdem er nämlich

nach Moses, dem Erfinder der „heiligen“ hebräischen Schrift, Salomo als Erfinder der anderen profanen, und namentlich der syrischen Schrift, erwähnt hat, fährt er fort: „Die persische Schrift aber (d. h. die mittelpersische Pehlewi-Schrift) schuf ein Mann aus Maišan (Landschaft um Basra am persischen Meerbusen), namens Nabo, der vor dem Könige von Aššur zu Ninive groß gezogen wurde. Dieser aber fügte, nachdem er die hebräische und die syrische Schrift, erlernt hatte, die persische Schrift zusammen, die schwerer ist, als alle (anderen) Schriften, weil sie maišanisch denken und schreiben und persisch lesen. Er ersann aber diese (Schrift) listiger Weise so, damit nicht die Perser nach langer Zeit sich rühmten: ‚Es ist unsere Erfindung‘, und seine Mühe (dann) eitel sei“. Über die Pehlewi-Schrift, deren semitisches Substrat hier dem Dialekt von Maišan zugewiesen wird, vgl. außer den Grammatiken von Spiegel, Haug, de Harlez, Blochet die Artikel von Levy in der ZDMG. XXI, S. 421 ff., Sachau ibid. XXIV, S. 713 ff., Nöldeke ibid. XXXIII, S. 687 ff. Einen Magier nennt ferner die zu Unrecht dem Melito von Sardes zugeschriebene, sehr wahrscheinlich von einem Syrer gegen Ende des 2. Jahrhunderts verfaßte Apologie (vgl. Bardenhewer, *Patrologie*[3] [1910] S. 105) Nebo. Es heißt dort im 5. Kap.: „Was soll ich euch aber über Nebo in Mabbug schreiben? Denn siehe alle Priester wissen, daß er (Nebo) ist das Bild des Orpheus, des thracischen Magiers, und Hadran das Bild des Zaraduscht, des persischen Magiers. Beide Magier trieben die Zauberkunst bei dem Brunnen, der im Walde bei Mabbug war, in welchem ein unreiner Geist wohnte, der Schaden zufügte und Jeden am Weitergehen zu hindern suchte, der irgend in jene Gegend kam, wo heute die Burg Mabbug liegt“. Wie eine Stelle in der 11. Abhandlung seines *Liber scholiorum* (in der Ausgabe von A. Scher Pars II, Paris 1912, p. 287, l. 19—24) zeigt, war Theodor bar Koni, dieses Kapitel der Schrift Pseudo-Melito's wohlbekannt. Da er außerdem viele Stellen aus dem Kommentar Išo'dad's, teils in verkürzter Form, in sein Werk aufgenommen hat, so hat er vielleicht beide Nachrichten über Nebo in der Weise kom-

biniert, daß er ihm das Verdienst der Schrifterfindung läßt, seine Wirksamkeit aber nach Mabbug verlegt.[1]

S. 24⁹⁾ Moses von Chorene bezeugt a. a. O. den Kultus der Götter Nabog (= Nebo), Bel, Bathnikhagh (arm. gh = syr. l.) und Tharatha zunächst nur für Edessa in einem Abschnitt, der offenbar der *Doctrina Addaei* entnommen ist.[2] Darnach ist auch S. 25 Z. 18f. zu berichtigen. Daher nennt H. Gelzer in seinem Aufsatze *Zur armenischen Götterlehre* (*Berichte über die Verhandlungen der kgl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften* [XVIII. Bd. Leipzig 1896] S. 99—148) unter den Gottheiten syrischen Ursprungs S. 119ff. keinen der vier genannten als in Armenien verehrt, Bel nur als Helden der Sage, der dem Armenier Hayk feindlich gegenübertritt. Die weibliche Gottheit Bathnikhal (vgl. S. 26 Z. 17ff.) ist zwar sonst unbekannt, doch scheint der Name „Tochter der Nikhal" oder „Nikkal" zu bedeuten. „Nikkal" heißt nämlich die Gattin des Mondgottes in den Inschriften von Nerab bei Aleppo (bei Lidzbarski, *Nordsemit. Epigraphik* S. 445) und ebenso wurde später ausgesprochen der Name der Gemahlin des Mondgottes Bel-Harran, der ursprünglich sumerisch „Ningal, Ninkal" (= große Herrin, Königin) lautete. Da Ištar (Venusstern) deren Tochter ist, so ist Bathnikhal wohl ein Name dieser altbabylonischen Göttin (KAT³ 363²).

S. 25, Anm. 2) und 7) l. Philipps a. a. O. Anm. 3) l. . . . . 1899 1. Heft S. 41; 6) Duval . . . . JA. 8 XVIII p. 229; S. 26¹⁾ Hist. nat. . . . . I p. 397.

S. 26²⁾ Z. 6 Xenophon spricht Anabasis I. 4, 9 nicht von dem heiligen Teiche zu Edessa und von den darin lebenden heiligen Fischen, sondern von dem Flusse Chalos (heute Ku-

---

[1] Über die Zeit, in die Theodors Leben fällt, bemerke ich hier nur, daß das Verhältnis des *Liber scholiorum* besonders in seinem ersten Teile zu dem Kommentar Išo'dad's die Annahme, daß er gegen das Ende des 9. Jahrhunderts gelebt habe, zur Gewißheit erhebt.

[2] Vgl. die deutsche Übersetzung der *Geschichte Großarmeniens* von Lauer (Regensburg 1869), S. 86. Der Name Nebo's ist nach der älteren Aussprache des Armenischen Nabog, während heute im Abendlande bei den Armeniern statt der mutae die tenues gesprochen werden und umgekehrt

wêk oder Fluß von Aleppo), den er mit dem Heere des jüngeren Kyros überschritt, und er beschreibt ihn als „angefüllt mit großen und sanften (d. h. den Menschen wohlgeneigten) Fischen, die die Syrer für Götter hielten, und sie litten (daher) nicht, daß man sie kränke, noch auch die Tauben“. Beide Tiere waren nach dem Glauben der Landesbewohner, wenn auch nicht selbst „Götter“, wie der Grieche personifizierend sich ausdrückt, so doch der Landesgöttin Derketo (Atargatis) heilig, welche der Sage nach in einen Fisch, wie ihre Tochter Semiramis in eine Taube verwandelt ward (Ovid, Metamorph. IV, 44) (Xenophon's Anabasis erklärt von Rehdantz, 5. Aufl. von O. Carnuth, 1. Bd. [Berlin 1882] S. 63). Nach Edessa kam das Heer des Kyros nicht und sah daher die Fische im dortigen heiligen Teiche nicht; diese sind allerdings noch heute sehr zutraulich und nähern sich in Schwärmen dem Ufer, wenn man sie mit Brotkrumen füttert. Das erinnert an die „sanften“ Fische Xenophon's. (E. Sachau, *Reise in Syrien nnd Mesopotamien* [Leipzig 1883] S. 196f.)

S. 26[3] Cureton, *Spicil. syr.* S. ܟ (20); 31f. (der Übersetzung) und Anm. 8) . . . p. ܟܗ (25), Z. 12; 44 (der Übers.); Anm. 4) Or. 4, *ed.* Hertlein, I, 295.

S. 27[1] am Ende: Amstelodami; Anm. 3) Langdon (deutsch von R. Zehnpfund).

S. 28[2] ZDMG. LXVI. S. 175, Anm. 2; 3). Vgl. Clermont-Ganneau, *Études d'archéologie orient., Bibliothèque des hautes études.* Fasc. 44 t. I, p. 38 s., der einen neuen Versuch zur Erklärung der ersten Inschrift von Umm el-Awâmid, zwischen Tyrus und Akko gelegen, unternahm (siehe CIS I, 7 vol. 1 p. 29—32). Ein Tempel des Beelšamin zu Sîʿah im Hauran wird beschrieben von de Vogué in *Syrie centrale. I. Partie, Planches* 2, 3, 4. *Introd.* S. 31 (vgl. CIS II t. 1 p. 195).

Anm. 5) Statt in dem Sammelwerke FHG wird die Stelle des Philo von Byblos besser nachgewiesen in Guil. Dindorf's Ausgabe der *Praeparatio evangel.* des Eusebius: 1, 10, n. 5 (Lipsiae 1867, t. I, p. 42) (= Migne, *PG.* XXI, Sp. 77A).

Anm. 6) Hieronymus, *Contra Vigilantium* 6, Migne, *PL.* XXIII, Sp. 245 A., Augustinus, *Quaestiones in heptateuchum lib.* VII, 16, Migne, *PL.* XXXIV, Sp. 797 infra.

Anm. 7) Cumont, *Die orient. Rel. übersetzt* von Georg Gehrich.

S. 29[1]) Vgl. auch den Namen des 11. Katholikos der Ostsyrer, des Martyrers Barbaʿšemin, den Westphal, *Untersuchungen über die Quellen der Patriarchenchroniken* S. 103, erklärt als „Bar Baʿalšemin, Sohn des Baal des Himmels".

Anm. 2) Euting, *Epigraphische Miscellen.* Inschrift Nr. 4 gefunden zu Palmyra neben dem Diokletianstempel im Boden steckend. Sitzungsber. . . . 1885. S. 671.

Anm. 3) Die Inschrift CIS II, 163 wurde in dem oben erwähnten Tempel zu Siʿah gefunden, 176 zu Bostra. Über sie hatte schon M. A. Levy, ZDMG. XXII, S. 267 geschrieben, ohne den Namen des Gottes zu erkennen.

Anm. 12) H. Gelzer, *Zur armen. Götterlehre* S. 119—124; E. Meyer, *Geschichte des Altertums*[2] I., 2. Hälfte (Stuttgart-Berlin 1909) S. 628 f.

Anm. 13) Hieron. *ep.* 75 c. 3 § 1 (CSEL = *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*) vol. LV *Ep. S. Hieron. ed.* Isid. Hilberg, S. 32 = Migne, *PL.* XXII, Sp. 687): Balsamus.

S. 30, Z. 4 ܣܡܢ; Z. 15 ܕܢܚܬܐ ܚܡ; Anm. 3). Vgl. Baethgen, *Beitr.* 92 ff.

S. 31, Z. 22 ܕܢܚܬܐ; Z. 26 ff. Die Bedeutung „Krone" läßt sich im Arabischen sonst nicht nachweisen. „نَمِرَةٌ" ist „ein gestreiftes Gewand" oder „ein schwarz und weiß gestreiftes Gewand, das die Beduinen tragen". Es hat seinen Namen vom Panther نَمِرٌ, نِمْرٌ f. نَمِرَةٌ. Vgl. W. Lane, *An arabic lexicon* s. v., wo die Angaben der älteren arabischen Lexikographen zusammengestellt sind; für das mittelalterliche Arabisch: Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes* s. v. Im heutigen Arabisch heißt Krone „tâg", wie im Persischen. Der Vorschlag Chwolson's hat, da seine sonstigen Belege nur Vermutungen sind, für das Syrische nur an der Glosse Bar Bahlul's eine schwache Stütze. Dieser beruft sich nämlich nur auf Jakob von Sarug d. h. er wird wohl nur diese eine

Stelle als Beleg für diese Bedeutung gehabt haben (siehe Payne-Smith, *Thesaurus* Sp. 2386). Man könnte daher etwa an die Bedeutung „nemre = Ascheren, Pfähle, heilige Bäume neben dem Altare" denken (Brockelmann, *Lex. Syr.* S. 207b cf. 504a), so daß „Bar nemre" ein Gott wäre, dem solche heilige Bäume geweiht waren. Vgl. S. 89f. Doch ist „Bar nemre" wohl dialektische Aussprache für Baal-nemre, den Baal von Nimre, dem alten Namara im nördlichen Teile des Haurangebirges, wo ziemlich viele Inschriften gefunden wurden (Wadd. 2172ff.). In denselben wird außer der Atergatis (Wadd. 2172) nur ein Τύχης ἱερόν (Wadd. 2176) erwähnt. Der Τύχη entspricht der aramäische, männliche Gottesname גַּד, der zudem in der Form Γάδδος als Name eines römischen Soldaten im Range eines δρομεδάριος in der Inschrift n. 2267 vorkommt, die in dem anderen (Orte) Namara gefunden wurde, das in der Wüste, eine starke Tagereise östlich von Tema und Tarba, Grenzdörfern des Hauran, liegt, und als Hauptkultort eines Gottes nicht in Betracht kommt. Mit „Bar nemre" könnte also wohl der Glücksgott „Gad" bezeichnet worden sein, wenn auch Jakob von Sarug, der V. 88 eine Mehrzahl von solchen erwähnt, an diese Bedeutung nicht dachte und sie wohl überhaupt nicht mehr kannte. Bar als Nebenform zu Baal liegt sicher auch vor in dem Namen Baršam und Baršamin bei den Armeniern S. 29[12]. Bei dem Namen des Barrekub, des Sohnes des Panammu, Königs von Samʿal, an eine derartige Entstehung der Silbe Bar zu denken, wäre nur möglich, wenn Rekub oder wie das Wort sonst zu lesen ist (Hommel: Bir-Rokeb) sich in jener Gegend als Name eines Ortes oder Tempels nachweisen ließe. — Was die Etymologie der von der Wurzel نمر gebildeten Ortsnamen, betrifft, so bezeichnen sie nach Nöldeke wohl das „pantherartige" gefleckte oder gestreifte Aussehen des Bodens (ZDMG. XXIX, S. 437[3]), während Wellhausen *Reste arab. Heidentums*[2] S. 82 meint, daß Namira eigentlich Name eines Wassers sei (= Lauterbach). Da er jedoch selbst sagt, daß es bei 'Arafa der Name eines Sandstreifens sei, so scheint mir die von ihm vorgeschlagene Erklärung nicht so gut begründet,

wie die erstere. Bei Bar-Nemre kommt weder das soeben genannte Namira, noch wohl die von Nöldeke (a. a. O.) genannten Orte, nämlich Namir (südlich von Zor'a), noch Nimre (östlich von Bostra), beide im Hauran, noch die biblischen Orte Nimrim (am toten Meere in Moab) und Beth Nimrah (im Ostjordanland im Gebiete des Stammes Gad) in Betracht. Auch sonst sind ähnliche Namen nicht selten z. B. „die Kappadocier d. s. die Namiräer", die von Theodor bar Koni im *Liber scholiorum* I, 116, l. 17 und ebenso von Išo'dad im Kommentar zur Genesis (Vatik. syr. Handschrift 457 p. 147) erwähnt werden.

S. 32[4] Zur Erklärung von „Mari d'kalbauhj" ist namentlich auch auf die Bemerkungen Nöldeke's in seiner Rezension von Baethgen's *Beiträgen* ZDMG. XLII, S. 473 zu verweisen. Vgl. auch Hehn, *Gottesidee* S. 269[1]. Ein st. constr. kann „Mari" wohl deshalb nicht sein, weil ein solcher nie vor dem ܕ des Genitivs stehen kann (Nöldeke, *Syr. Gramm.*[2] § 205C). Bemerkenswert ist, daß ein König von Damaskus Mari heißt, nämlich der (2 Reg. 13, 25) Benhadad genannte Sohn Haza'el's (KAT[3] S. 46). Wenn die Lesung dieses Namens „Mari" als sicher gelten dürfte, so wäre noch zu beweisen, daß derselbe ursprünglich ein Gottesname ist, und zu zeigen, welche Gottheit darunter zu verstehen ist. Hier und S. 55[7], 56, Z. 16, stelle meinen Namen richtig!

S. 33, Z. 6 bei Marcus diaconus, *Vita Prophyrii* c. 64 Μαρνεῖον; Anm. 1). Die Belege bei Movers, *Phönicier* I (Bonn 1841) S. 662 gebe ich möglichst nach den neueren Ausgaben, nämlich Marinus, *Vita Procli* c. 19, *rec.* Boissonade (Lipsiae 1814) p. 16; versio Lat. p. 46; notae p. 108 (Die Ausgabe Paris 1850 fehlt mir.); Aelius Lampridius, *Vita Alexandri Severi* c. 17, § 3. 4, *Script. historiae Augustae ed.* H. Peter (Lipsiae 1864) vol. I, p. 260; Stephanus von Byzanz *Ethnic. rec.* Meineke (Berolini 1849) s. v. Γάζα. Epiphanius, nicht *Adv. haeres.* 518 i. e. *haer.* 62 c. 7 (*rec.* G. Dindorf, *Op.* vol. II (Lipsiae 1860) p. 579 = Migne, *PG.* XLI, Sp. 1059), wo einige Götter aufgezählt werden, deren Dienst die Israeliten annahmen, sondern *Ancor.* c. 106 (*rec.* G. Dindorf, vol. I (1859) p. 209 = Migne, *PG.* XLIII,

209 C), wo es heißt: „Und Marnas, ein (früherer) Sklave des Kreters Asterius (wird) von den Einwohnern von Gaza (als Gott geehrt)“, Petavius bemerkt nichts zu der Stelle (*ed.* Dindorf, vol. 5, p. 337). Hieronymus an mehreren Stellen: *Comment. in Isaiam* c. 17, v. 1, Migne, *PL.* XXIV, Sp. 241 D; *Vita Hilarionis c. 14. Ibid.* XXIII, Sp. 24 B; c. 20 *Ibid.* Sp. 36 D; *ep. 107 (al. 7) ad Laetam* c. 2, § 3, *Ibid.* XXII Sp 370 (= CSEL LV, epist. vol. 2, S 292). Besonders aber Paulus diaconus an der eben erwähnten und von L. auch S. 93[4] angeführten Stelle, wo die acht Tempel erwähnt werden. — Anm. 3) CIS I, 60; 93 l. 3 et 4 (Marjeḥaj). Anm. 4) Der Name Marjahb kommt in der Abgarlegende vor (s. A. Ungnad's *Syr. Gramm.* S. 29* Nr. 8 Addai der Apostel . . . c. I, Z. 4). — Anm. 6) Le Bas-Waddington, *Voy. archéolog.* Inscript. 2412g (t. III, p. 550); vgl. auch Robertson-Smith, *Religion der Semiten* (deutsch von Stübe, Leipzig 1889) S. 71.

S. 34, Z. 19 Gottes; Anm. 4) Paderborn. Z. 28: Darnach soll Nibḥaz (2 [4] Kg. 17, 31) der Gott von ʿAwwah (v. 24); dagegen (falsch) ʿIwwah (Ebend. 18, 34; 19, 13) usw.

S. 35[1] Tract. Sanhedrin fol. 63b *Der babylonische Talmud herausgeg.* von Lazarus Goldschmidt VII. Bd., Leipzig, 1902, S. 270 Z. 4f. (Wünsche, *Der babylon. Talmud*, Leipzig 1889, 3. Bd. S. 107f.).

S. 36[1] *De nat. anim.* XI, 20, *rec.* Hercher (1864) t. 1, p. 262; Diodor I, 87, 1—3, *rec.* Fr. Vogel I, p. 146. — Anm. 2) Herodot sagt a. a. O., daß „die Magier mit eigener Hand alle (lebenden Wesen) töten außer (dem) Hunde und (dem) Menschen“. „Der Hund, der Beschützer der Herden, streitet“ nämlich nach dem Glauben der Zoroastrier „auf der Seite des Guten“. H. Oldenberg: *Die orientalischen Religionen (Die Kultur der Gegenwart, Teil I, Abteilung III, 1,* Leipzig 1906) S. 81. Spätere rituelle Texte derselben behandeln „die Entsühnung der Leiche durch den Blick des vieräugigen Hundes (eines Hundes mit zwei Flecken über den Augen), die Reinigung von Wegen durch Hinüberführen eines solchen Hundes“ (Ebend. S. 84).

Anm. 5) Chwolson, *Ssabier* II, S. 233, Anm. 269 zum Fihrist.

S. 37[3] *De nat. animalium* XI, 20, *rec.* Hercher, t. 1, p. 281. — Anm. 7) An den Kaiser Antoninus c. 5 Cureton, *Spicil. Syr.* S. ܟܘ l. 16; vers. Lat. p. 44 s. (deutsche Übers. von V. Gröne, S. 16).

S. 38, Z. 1 Hercules st. Heracles; Anm. 1) *Annal.* XII, 13 *ed.* Halm (1898) p. 202.

S. 39, Z. 16 Das Bedenken gegen die Bedeutung von „kᵉlab" = (hebr.) „ḳadeš" scheint mir nicht begründet zu sein. Denn Deut. 23, 19 ist in der Pešiṭta der Ausdruck „Hundelohn" zwar wörtlich aus dem Hebräischen übernommen, aber doch als gemeinverständlich anzusehen, wie Apoc. 22, 15: κύνες. Sonst würde er nicht einfach mit dem „Hurenlohn" zusammengestellt, sondern anders erklärt sein. Auch an der letztgenannten Stelle hat ja die Pešiṭta „kalbe" übersetzt. — Anm. 3) Hommel .... *Grundriß* S. 91, 95, 162, Anm. 4.

S. 40, Z. 25 Ἔδαος . . . — Anm. 2) Vgl. Jensen, *Hittiter und Armenier*, bes. S. 157. — Anm. 3) Vgl. Baethgen, *Beiträge* S. 68f. — Anm. 5) Nöldeke, ZDMG. XXIV, S. 92[1], MVAG 1899, 1. Heft, S. 46.

S. 41, Z. 12f. und Anm. 10) s. das zu S. 24[6] Bemerkte! — Anm. 5) Baethgen, *Beiträge* S. 66. — Anm. 6) Strabo XVI 4, 27. — Anm. 9) Lag. (*Abh.* S. 238), auf den Mordtmann verweist, zitiert von Simplicius die schon Anm. 3) angeführte Stelle. Bei Justinus d. h. *M. Juniani Justini epitomae historiarum Pompei Trogi lib. XXXVI*, c. 2 § 2 ist mit v. Gutschmid jetzt „*sepulcrum Atarathes*" st. „*Tarathes*" zu lesen. Vgl. *rec.* Fr. Ruehl, Lipsiae 1896, p. 205 und *Praefatio* p. XLIV.

S. 42[2] Vgl. Baethgen, *Beitr.* S. 74. — Anm. 4) *De dea Syria* 14, *Luciani op. ed.* Jakobitz, t. 3, p. 346. — Anm. 7) . . . t. 3, p. 356. — Anm. 8) CIL X 1554 ist von einem zu Baiae gefundenen Monumente die Rede, das als *leontochasma* (= *protome leonina, unde aqua prosilit* „ein Löwengesicht, Löwenmaul, dem Wasser entspringt") beschrieben wird. In der zugehörigen Inschrift hat der Name der Göttin die vul-

gäre Form Dasyr, die aus dea syria entstanden ist. So heißt sie auch in der Inschrift CIL VI, 116, die auf einem Bilde der Göttin angebracht ist, das zu Rom in ihrem Tempel auf dem Kapitol gefunden wurde. Sie sitzt da auf einem vergoldeten Throne zwischen zwei Löwen, wie neben ihr Jupiter (Nr. 117) auf einem solchen zwischen zwei Stieren. Vgl. Cumont bei Pauly-Wissowa 4, 2239.

S. 44[3] De Vogué, *Syrie centrale. Inscriptions sémit.* Nr. 111, 2.

S. 45[1] Mansi . . col. 224. — S. 46[1] *De dis Syris* p. 304. — Anm. 4) Mt. 12, 24; Mk. 3, 22; Lk. 11, 15.

S. 47[6] Richt. 11, 12. 13. 27, 28 ist wohl überall „Kinder Moab's" st. „Ammon's" zu lesen. Vgl. Nowack, *Richter-Ruth* S. 104.

S. 48, Z. 18 Nm. 25, 3 ff. — Anm. 6) Vgl. Hier., *Com. in Is. 15, 2,* Migne, *PL.* XXIV, Sp. 169B.

S. 49, Z. 6 מַלְכֹּם; Z. 15, 17, 19 ebenso und Z. 19 מַלְכָּם; Z. 17 nach den LXX, die τῷ βασίλεῖ αὐτῶν lesen, nur A(lexandrinus) Μελχο. (Swete, *The old testament in Gr.* vol. 1, p. 702.)

S. 50[5] Philo Byblius in *Eusebii praeparatio evang.* I c. 10 n. 31, *ed.* Guil. Dindorf vol. 1, p. 47 s. (= Migne, *PG.* XXI, Sp. 84B) und Menander bei Flavius Josephus, *Contra Apionem* I, c. 18 § 118 s., op. ed. S. A. Naber vol. 6 p. 206. — Z. 9, 10 1 עַשְׁתֹּרֶת; Z. 11 בֹּשֶׁת; Z. 14, 19 עַשְׁתָּרוֹת und 19 עַשְׁתְּרוֹת קַרְנַיִם.

S. 51[1] Lidzbarski, *Handbuch* Taf. IV, 1; Text S. 417. — Anm. 2) CIS I, 3, 15; vgl. auch Bloch, *Phönizisches Glossar,* Berlin 1891, S. 51 s. v. — Anm. 4) Vgl. griechisch Αἰγαί den zweiten Namen der makedonischen Stadt Ἔδεσσα, (= „wasserreich") (Herzfeld, *Hatra* ZDMG. LXVIII, S. 666, 6f.).

S. 52[2] *Aeliani de nat. anim.* XII, 2, *ed.* Hercher t. I, p. 291; Plinius, *Hist. nat.* V, 23, *ed.* Mayhoff, I, p. 395. — Anm. 5) *De dea Syria* 10 und 32, *ed.* Jakobitz, III, p. 344 und 356. — Anm. 7) Chwolson, *Ssabier,* II, S. 392 und 516.

S. 53, Z. 10 المنبج Einen Tempel des Ḳajus (Kewan?) dortselbst erwähnt Agapius von Mambig, *Histoire universelle ed.* A. Vassiliev, partie I, p. 108 (= Patrol. orient. t. V fasc. 4, p. 664) Z. 1f. — Z. 12 und 20 ܣܘܪܘܡ. — Anm. 2) 4. Kg. . . . 19, 13.

S. 54[1] Vgl. KAT[3] S. 423[8].

S. 55[1] 4. Kg. 19, 12; Is. 37, 12. — Anm. 3) *Zur histor. Geographie Nordsyriens* S. 6 (= *Sitzungsber. der Berl. Akad.* 1892, Nr. 21, S. 318[1]). — Anm. 6) Gen. 14, 1. 9.

S. 56, Z. 20 in Larsa. — Anm. 3) Jastrow, . . .

S. 57[1] Vgl. Erman, *Die ägyptische Religion*[2], Berlin 1909, S. 219 ff.

S. 58[1] Ditlef Nielsen . . .

S. 60[1–4] Bemerkenswert für die weite Verbreitung des Kultus der Götter von Heliopolis-Baalbek ist, daß zwar die Inschriften CIL III, 7, 280 (t. III, add. p. 1313) und III 134 (p. 24) in Syrien, erstere an einem Tempel zu Heliopolis selbst, letztere zu Djedithe in der Beḳaa gefunden wurden, dagegen XIII 6658, vol. XI, part II (p. 295) aus Zellhausen-Seligenstadt am Main in Hessen (in Germania superior) und III 11139 (p. 1775) aus Carnuntum in Oberpannonien an der Donau beim jetzigen Haimburg in Nieder-Österreich (Georges, *Latein.-deutsches Lex.* s. v. Carnuntum) stammt. — Anm. 8) ZDMG.

S. 61[2] Photius . . — Anm. 4) Vgl. Josephus, *Ant. VI, 1; XIII, 4, 4,* § 99; 8, 1, § 230; *bell. Jud.* V, 9, § 384; *ed.* Naber II, p. 1; III, p. 160, 186; VI, p. 50. — Anm. 5) Hier., *Comm. in Is. 46, 1,* Migne, *PL.* XXIV, Sp. 450 C. — Anm. 6) Jos. 15, 41; vgl. 19, 37. — Anm. 7) Hier., *Onomast.* s. v. Beth-Dagon, Migne, *PL.* XXIII, Sp. 881 C; *ed.* P. de Lagarde, Gottingae 1870, I, p. 104, 14 s.; 105, 16 s.; II, p. 48, cf. I, p. 25, 19; Bethdagan (= *domus tritici*) II, p. 16 zu I, p. 25, 19.

Anm. 8) FHG III, p. 567, c. 2 = Euseb. l. c. I, 10 n. 16, *ed.* G. Dindorf, I, p. 45 = Migne, *PG.* XXI, Sp. 80 C; vers. Lat. Sp. 82 B. — Z. 10 בֵּית דָּגוֹן.

S. 62 Z. 10 1. Sam. 5, 4 רַק דָּגוֹן נִשְׁאַר עָלָיו; Z. 14 דָּגוֹן; 15

נְבוֹ; 20 דָּג und דָּגוֹן. — Anm. 1) Vgl. Krausz, *Die Götternamen* ... S. 15, Anm. 1. — Anm. 3) FHG III, p. 567 = Euseb. l. c. I, 10, n. 25, *ed.* G. Dindorf, I, p. 46; = Migne, *PG.* XXI Sp. 81C; versio Sp. 83B. — Anm. 3) Hrozny, *Sumerisch-babylonische Mythen von dem Gotte Ninrag* (Ninib) MVAG 1903, 5. Heft, S. 94ff.

S. 63[1] Vgl. Erman, *Ägypt. Rel.*[2], Berlin 1909, S. 28ff. — Anm. 3) Erman a. a. O. S. 29.

S. 64[3] Vgl. Wiedemann a. a. O. S. 72.

S. 65[4] Origenes, *Contra Celsum* V, 34, *ed.* Koetzschau, II, 37, 6.

S. 66[1] Siehe auch KAT[3] 412[4].

S. 67, 8 שָׁרָב (Is. 35, 7; 49, 10). — Anm. 5) Vgl. Gesenius-Buhl[15] S. 124.

S. 68f. Die Übersetzung „den Götzen des Krieges“ (V. 73 S. 14, Z. 8f.) ist nur richtig, wenn man liest ܦܬܟܪܐ ܕܚܪܒܐ „Der Gott der Verwüstung“ (S. 69, Z. 33) ist die Übersetzung von ܦܬܟܪܐ ܕܚܘܪܒܐ. Dagegen steht in den Handschriften, abgesehen von der Variante ܪܩܐ: ܦܬܟܪܐ ܣܪܩܐ „der eitle, nichtige Götze“, siehe Brockelmann, *Lex. Syr.* 123b. Diese Lesart ist also kein Beweis für die Bezeichnung des „Nasrakh“, wie der Name in der Pešiṭta gelesen wird (Lee, *Vet. Test.*, London 1823, S. 328 col. 1) als eines Gottes des Krieges oder der Verwüstung.

S. 70f. Über diese Göttin hat G. Hoffmann in einer erschöpfenden Monographie gehandelt, die den 4. Excurs zu den *Auszügen aus den syrischen Akten persischer Märtyrer* (3. Heft des VII. Bandes der *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, Leipzig 1880, S. 130—161) bildet. Er unterscheidet mehrere Göttinnen dieses Namens, die wahrscheinlich nicht auf einen Ursprung zurückgehen, nämlich die phrygische Nana (= der Artemis-Nana auf der Inschrift im Piräus), die indoskythische Νανα, Νανο (= der persischen Anahita [S. 155]), die elamitische Nana, von welcher Nanai eine Variante ist [S. 160]. Der Kult dieser letzteren, ursprünglich wohl altsumerischen Göttin ist zu den Syrern und nach G. Hoffmann, dem H. Gelzer, *Zur armenischen Götterlehre*

S. 123 zustimmt, zu den Armeniern übergegangen. Dagegen verteidigt E. Meyer, *Geschichte des Altertums*², I. 2. Hälfte (Stuttgart-Berlin 1909) S. 629 die Ansicht, daß die in dem kleinarmenischen Orte Tiln verehrte Göttin Nanea nicht zu den syrischen Kulten zu stellen ist, sondern wegen des weitverbreiteten Frauennamens Nane vielleicht einen einheimischen Kult darstellt oder aus dem persischen Kult herübergenommen ist, weil sie die Tochter des Ormuzd genannt wird. — Im babylonischen Talmud, Traktat Soṭa VIII, 1, fol. 42b, *ed.* L. Goldschmidt, V. Bd., Leipzig 1912, S. 317, Z. 2 kommt נאנאי nicht als Name einer Göttin, sondern in der Bedeutung „Mutter" vor; es ist persisch (Anm. 26). Theodor bar Koni kennt „Nanai" als einen der verschiedenen Namen der Astarte. Denn er sagt darüber: „Astarte, mag es nun eine oder viele geben, ist eben derselbe „Stern", der zur Zeit des Tešri (Oktober-November) im Osten aufgeht, und sie hat viele Namen nach der Verschiedenheit der Sprachen. ʿUzzaj haben sie die Tajjiten genannt und Aphrodite die Griechen und Ṭašemḳit die Ḳadešiten und Belti die Chaldäer, Estera die Aramäer, die Königin des Himmels die Dadanäer, Nanai die Araber" (*Lib. scholiorum*, Pars II, p. 205 l. 8—14). Theodor wendet hier für „Stern" die weibliche Form „Kaukabṯa" an, die bei den Syrern und Juden für den Planeten Venus üblich war; so auch in unserem Gedichte v. 119. Das Wort sollte nach Hoffmann nicht die Sternin, sondern das Sternchen bedeuten. Das Deminutiv befremdet jedoch bei dem hellen und großen Planeten (Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*² S. 40[3]). Tajjiten hießen bekanntlich bei den Syrern alle Araber, während der Name ursprünglich nur die vom Stamme Ṭa'i bezeichnet. ʿUzzaj ist bekannt als der bei ihnen übliche Name der Venus (siehe Wellhausen a. a. O. S. 34—45). Die Ḳadešiten sind die Einwohner von Ḳadeš am Orontes, der Hauptstadt des Amoriterlandes. Der dort gebräuchliche Name der Göttin Ṭašemḳit erinnert zunächst an Tašmet oder Tašmitum, die Gemahlin des Gottes Nebo, dessen Ehren sie in seinem Tempel zu Kalaḥ teilen durfte (M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, 1. Bd.,

S. 239. KAT[3] 403 f.). Es könnte bei Theodor ein Schreibfehler vorliegen, so daß Tašmit zu lesen wäre; doch fehlt bis jetzt jede Erwähnung dieses Namens bei den Syrern. Weil aber die Hettiter zur Zeit ihrer Blüte über Kadeš herrschten, so liegt es nahe an eine hettitische Herkunft des Wortes „Tašemḳit" zu denken. Sollte es etwa mit dem Gotte Tešub zusammenhängen und richtig „Tešumḳit" zu lesen sein (mit Übergang des b nach u in w und m)? Könnte es vielleicht Gattin des Gottes Tešub bedeuten? Kenner des inschriftlichen und sonstigen sprachlichen und historischen Materials könnten wohl über die Möglichkeit einer solchen Annahme ein Urteil abgeben. — Unbestimmt ist, was unter „Chaldäer" und „Aramäer" zu verstehen ist. Vielleicht nennt er Chaldäer die Bewohner des eigentlichen Babyloniens, Aramäer die von Harran d. h. den heidnischen Teil seiner Bevölkerung (siehe Nöldeke, *Die Namen der aramäischen Nation und Sprache*. ZDMG. XXV, S. 113—131). Den Dienst der Belti schreibt auch Isaak von Antiochien den Chaldäern zu (Wellhausen, *Reste*[2] S. 40), Pseudo-Melito in der Rede an den Kaiser Antonin c. 5 den Phöniciern (Cureton, *Spicil. Syr.* S. ܡܗ l. 1 (vers. p. 44). Estera ist in der Pešiṭta der Name der Astarte. Für „Dadanäer" steht im Texte „Radanäer", während an anderer Stelle im *Liber scholiorum I*, 116 l. 14 in Übereinstimmung mit der Pešiṭta Gen. 10, 7; 25, 3 der Name „Daran" geschrieben wird. Nach dem hebräischen Texte ist es „Dedan", der an ersterer Stelle Sohn des Ra'ma, Enkel des Kuš des Sohnes des Ḥam genannt wird, an letzterer Sohn des Jokšan, Enkel des Abraham von der Ḳeṭurah (syr. Ḳenṭura). Er ist ein Bruder des Šeba, des Stammvaters der Sabäer. Diese doppelte Genealogie soll wohl andeuten, daß bei diesen Stämmen eine Vermischung der Ḥamiten mit den Nachkommen der Keṭura stattgefunden habe. Jedenfalls sind die „Dadanäer" oder ḳeṭurischen Dedaniten ein in der Nachbarschaft Idumäas im nördlichen Arabien wohnendes Volk (Jerem. 25, 23; 49, 8. Ez. 25, 13), während die kušitischen Dedaniten wohl am persischen Meerbusen in Baḥrain wohnten (siehe über ihre Wohnsitze Rießler, *Zur Geographie der Ju-*

bilden und der Genesis in der *Tübinger Quartalschrift.* XCVI [1914], S. 353). Theodor bar Koni erklärt a. a. O., — die Stelle ist, wie viele andere seines Werkes dem Kommentar Išoʿdad's zur Genesis (Mss. *Vat. Syr. 457*, p. 147) entnommen — die „Dadanäer" durch „Ṭarpelaje", das Esra 4, 9 vorkommt; ob es ein Volk oder ein Amt bezeichnet, ist zweifelhaft (Ges.-Buhl[15], 901). Die Verehrung der „Königin des Himmels" macht der Prophet Jeremias auch den jüdischen Weibern zum Vorwurf (Jer. 7, 18; 44, 17ff.), auch bei den Syrern war dieser Name des Venussterns üblich (Wellh. a. a. O., S. 41). Die „Araber", denen der Name „Nanai" eigen sein soll, sind die Bewohner der Landschaft Beth ʿArbaje d. h. des Distriktes, der sich von Balad gegenüber Eski-Mosul am Tigris bis Nisibis erstreckt (W. Budge, *The historia monastica of Thomas of Marga*, vol. II, p. 115[4)], vgl. 124[5)]). Doch hieß bereits in den Achämenideninschriften und bei Xenophon (401 v. Chr.) Anabasis I, 5, 1 das Land zwischen Khabur, Euphrat und Tigris Arabia (Herzfeld, *Hatra*, ZDMG. LXVIII, S. 666[4)]). — Übrigens liest Theodor bar Koni in einer Stelle, die, wenn auch etwas kürzer gefaßt, mit dem 5. Kapitel der Schrift Pseudomelito's: „Rede an den Kaiser Antoninus" übereinstimmt: „Mesopotamien betete die Araberin Kuzbi an" st. „die Hebräerin Kuthbi" (*Lib. scholiorum, Pars II*, p. 287 l. 22). Es ist wahrscheinlicher, daß die von den Bewohnern Mesopotamiens angebetete als ʿAraberin d. h. als der vorgenannten Landschaft entstammend bezeichnet werden sollte, denn als Hebräerin, zumal auch „Bakru, der Patrizier" d. h. wohl Schutzherr „von Edessa", den sie errettete, einen arabischen Namen führt, der in dem Stadtnamen „Dijarbekr" (= syr. ʿAmid) noch erhalten ist. Wir wissen freilich nicht, ob diese Stadt gerade nach jenem, oder einem ihm verwandten mächtigen Stammesfürsten, der Edessa beschützen konnte, benannt worden ist. — Erwähnen möchte ich noch, daß der Name „Nani" neben „Bel, Belti" auch in einem mandäischen Psalm vorkommt bei Pognon, *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir* (Paris 1898/9) p. 227, vgl. 243f.

S. 70[3] Vgl. Hommel, *Grundriß* S. 359 ff.

S. 71[1] CIA II, 1613; vgl. Josephus *Ant. XIII*, 9, 1 § 354 *ed.* Naber III, p. 127 und Theodor bar Koni *Lib. schol. Pars II*, p. 349. — Anm. 2) Vgl. ZDMG. X, S. 549. — Anm. 3) Die Bezeichnung Chaldäer findet sich übrigens schon Dn. 1, 4; 2, 2. 4 usw.

S. 72[1] Vgl. אוּר כַּשְׂדִּים. — Anm. 2) Jastrow, *Rel. Bab. und Assyriens* handelt im II. Teile weitläufig über Magie, Kap. XIX über das Orakelwesen S. 138ff., Kap. XX über Vorzeichen und Deutungslehre S. 203ff., Kap. XXI über Ölwahrsagung, Tier-, Geburts- und sonstige Omina S. 749—969. — Anm. 4) VII, 113, 114.

S. 74[4] ZDMG. LI, S. 599, Anm. 4. — Anm. 8) ʿAbodâ zarâ f. 11b (*Der bab. Talmud ed.* L. Goldschmidt, VII. Bd., cap. Iiii, p. 834, 1. 16).

S. 75, Z. 29 „ernährt" st. „erwähnt". — Anm. 1) *Euseb. praep. evang.* I, 10, n. 52, *ed.* Dindorf, vol. I, p. 52 (= Migne, *PG.* XXI, Sp. 88 C; Versio Sp. 89 s.). — Anm. 2) Aelian, *Nat. anim. XII*, 21, *ed.* Hercher, vol. I, p. 304. — Anm. 3) Curtius Rufus, *Hist. Alexandri* M. III, 3, 16, *ed.* Th. Vogel, p. 7.

S. 76, Anm 2—4. Siehe jetzt desselben Verfassers Werk: *Die antike Tierwelt*, 2. Bd. (Leipzig 1913) S. 1—12, besonders S. 7, was er über die Entstehung des Doppeladlers sagt: „Der Prozess des Webens führte darauf, die Tiere umgekehrt zu wiederholen, und aus ihrer Verkürzung sind die doppelköpfigen Tiere hervorgegangen". — Theodor bar Koni behandelt die Frage nach der Anbetung des Adlers im *Liber schol. tract. 5 Pars I.* p. 369 l. 22—370, l. 12, wo er fragt: „Woher lernten die Römer, daß sie den Adler anbeten sollten? (S. 370) Es scheint, daß die Anbetung des Adlers unter den Griechen sehr alt ist. Und (das) bezeugt die Stadt Ḳenneśrin, die auf seinen Namen erbaut wurde. Dieses Bild beteten die Römer an bis zu (der Zeit des) Erscheinens unseres Erlösers. Und Zeuge (dessen) ist Pilatus, der die Juden veranlaßte, ihn anzubeten. Die Anbetung desselben verbreitete sich aber auch an anderen Orten. Denn der König

Ḥaṭaro, der (die Stadt) Ḥaṭra erbaute, zog einmal hinauf gen Ḳennešrin und nahm es ein und führte (von dort) herab das Bild des Adlers und erbaute eine Stadt in Kaškar (arab. „el-Wasiṭ") und setzte es dorthin und, wie man sagt, geschah dies in den Tagen des Nebuḳadneṣṣar; und jene, die Ḥaṭrener, machten dem Naišar, dem Sohne des Daiphar, der sie einem harten (Joche) unterwarf, das Bild des Adlers. Zu Ende ist die fünfte Abhandlung". Diese Stelle findet sich nur in einer Handschrift des genannten Werkes, nämlich Sc. (= codex chartaceus Seertensis) S. 314; sie ist daher wohl Zusatz eines späteren Abschreibers. Die am Anfange stehende Frage nach der Anbetung des Adlers bei den Römern erinnert an eine Stelle, die bei der Erklärung der Weissagung Daniels von den 70 Jahrwochen vorkommt. Es heißt dort: „Und er fügt (Dan. 9, 27) eine Woche und eine halbe hinzu, nicht nur zur Ergänzung der 70 (Wochen), sondern auch, um zu zeigen, wie lange Zeit sie nach der Kreuzigung[1] fortfahren würden, den Gesetzesdienst zu erfüllen. Auch zeigt er dies dadurch, daß er sagt: ‚Auf den Flügeln der Unreinigkeit Verderben, und bis zur Vollendung der Beschlüsse soll sie ruhen auf dem Verderben (der Verwüstung)', indem er Flügel der Unreinigkeit das Bild nennt, das von den Römern angebetet (und) zwischen ihre Lanzen gestellt wurde, das Pilatus, der den Herrn geißelte, in den Tempel brachte, und es entstand an jenem Tage ein großer Aufstand, wie Josippos sagt. Denn das gab unser Erlöser als Zeichen an (für die Zeit der Zerstörung Jerusalems) und sagte: ‚Wenn ihr das unreine Zeichen der Verwüstung sehet, das durch den Propheten Daniel genannt wurde' usw. (Matth. 24,12)" (*Liber scholiorum Pars I*, p. 345 l. 15—22). Zu beachten ist, daß der Text der Pešiṭta angeführt wird; „bis zur Vollendung der Beschlüsse" kann bedeuten „bis zum jüngsten Gerichte", Subjekt zu „ruhen, bleiben, dauern" ist wohl „die Stadt" oder „die Unreinigkeit"; „auf dem Verderben" kann heißen „im Zustande des Verderdens" oder „zum Ver-

[1] Wörtlich: „nach dem Kreuze".

derben". „Unreinigkeit" ist nach Theodor eine Umschreibung für „Götzenbild". „Flügel der Unreinigkeit" ist ein Tropus (Metonymie) für „das geflügelte Götzenbild", d. h. wohl den Adler. Zur Begründung dieser Auffassung beruft er sich auf eine Stelle bei Josippos d. h. Flavius Josephus, aber nicht auf den ursprünglichen Text desselben, sondern auf eine spätere Überarbeitung, die in hebräischer und arabischer Sprache erhalten ist. Nach *Bellum Judaicum* l. II, c. 9, n. 2, § 169 brachte Pilatus nachts „verhüllte Bilder des Kaisers", „die sogenannten Feldzeichen"[1] nach Jerusalem, und forderte vom Volke, daß es dieselbe in die Stadt aufnehme. Als sich das Volk dessen weigerte und lieber durch das Schwert umkommen, als die Verletzung der Gesetzesvorschriften dulden wollte, ließ Pilatus zwar die Bilder entfernen. Doch kam es bald wegen anderer Ursachen zu einem Aufstande, der blutig unterdrückt wurde. Daß die Kaiserbilder (nebst den Adlern) in den Tempel gebracht wurden, berichtet Josephus nicht. — Dagegen heißt es im arabischen Josippos: „Ihm (dem Augustus) folgte Tiberius, ein böser Regent. Er gebot den Menschen, sein Bild anzubeten, Pilatus sollte die Juden dazu zwingen. Er tötete viele von ihnen, wurde jedoch zuletzt in die Flucht geschlagen" (Wellhausen, *Der arabische Josippus.* 6. Teil, 90. Kapitel. *Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philos. Hist. Kl. N. F.* Bd. 1, Berlin 1897, Nr. 4, S. 33). Der hebräische Text, herausgegeben von Breithaupt, Gotha 1707 und 1710 steht mir gerade nicht zur Verfügung.[2]

---

[1] Zu denen auch die Legionsadler gehörten.

[2] Auch Hieronymus sagt, *abominatio* (Dan. 9, 27) könne verstanden werden *de imagine caesaris quam Pilatus posuit in templo. (Lib. IV in Matth.* cap. XXIV v. 15, Migne, *PL.* XXVI Sp. 177C). Die Nachricht, daß Pilatus das Bild des Kaisers oder vielmehr mehrere Kaiserbilder im Tempel aufgestellt habe, rührt jedoch in letzter Linie von Philo her, der es nach Eusebius, *demonstratio evangelica* VIII c. 2 § 123 op. ed. G. Dindorf t. 3 p. 544 in einem uns nicht erhaltenen Teile seiner Werke berichtete. (Siehe darüber E. Schürer, *Die Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi.* 1. Band. 3. u. 4. Aufl. Leipzig 1901, S. 489, Anm. 145 (1. Band, 2. Aufl. 1890, S. 409 Anm. 134). Vgl. 3. Band, 3. Aufl. 1898, S. 528 Anm. 114 (2. Band, 2. Aufl. 1890, S. 858 Anm. 67).

Von dem Könige Ḥaṭaro ist sonst nichts bekannt. Der Gründer von Ḥaṭra heißt im Arabischen al-Sâṭirûn; dafür hat der, welcher die Stelle ins Syrische übertrug, Ḥaṭaro gelesen; er dachte wohl, der Name des Gründers müsse dem der Stadt ähnlich sein. Sonst sind nur zwei Könige von Ḥaṭra bekannt. Barsemia beherrschte es nach dem Berichte des Herodian (*Ab exitu divi Marci libri octo* VIII, 9, 1) um das Jahr 200 zur Zeit des Septimius Severus. Der arabische Fürst Ḍaizan herrschte von da aus über ganz Gezîre oder Mesopotamien, als Šahpur (240—272) sie im Anfange seiner Regierung zerstörte. Den ersteren, offenbar aramäischen Namen stellt Nöldeke, *Tabari* S. 35[1] mit Barsamja gleich, das *Doctrine of Addai, ed.* Philipps, S. 55 sqq. vorkommt. Vielleicht liegt jedoch, wie mir scheint, eine Form des Namens „Baršamin, Baršam" vor. „Aḍ-Ḍaizan" ibn Mu'awija „war" (nach einigen) „der Herr von al-Ḥaḍr, der den Beinamen al-Sâṭirûn führte" nach einem anderen Berichte „war vielmehr al-Sâṭirûn ein Mann von den Einwohnern von Bagarmaj (= syr. Bethgarmaj, die Gegend östlich vom Tigris, südlich vom kleinen Zâb, nördlich vom Dijâla, westlich von den Bergen von Ḥemrîn), und Gott weiß es besser, was von beiden zutraf" (*Kitâb al-'Aġâni* t. II, p. 37, l. 9 f.). Deutlicher wird an einer anderen Stelle desselben Werkes zwischen dem Araber aḍ-Ḍaizan und dem Aramäer al-Sâṭirûn unterschieden. Es heißt t. XI, p. 162, l. 5 ff. von dem Stamme der Tanuḫ oder al-'Ibâd, die Sâbur der Ältere besiegte: „Darauf zog der bessere Teil von ihnen und die sich empörten gegen al-Ḥaḍr, aus der Gezîre (= Mesopotamien) weg unter der Anführung des aḍ-Ḍaizan ibn Mu'awija des Tanuḫiten. Darauf zog er weiter, bis er sich niederließ zu al-Ḥaḍr, und das war ein Bau, den as-Sâṭirûn aus Bagarmaj erbaut hatte. Darauf blieben sie dort". Während Nöldeke, *Tabari* 35[1] die Sage von Sâṭirûn, dem Erbauer von Ḥaṭra, zum Unterschied von Ḍaizan dem Gegner des Šapûr als einen wertlosen Versuch bezeichnet die Differenz der Namen zu beseitigen, findet Herzfeld, daß „die Nachricht (über Sâṭirûn) in ältere Zeiten zurückgeht, als jene über Ḍaizan" (ZDMG. LXVIII, S. 659) l. 7 ff.

Endlich ist „der Name Sâṭirûn die arabische Wiedergabe des syrischen Sanaṭru, Sanaṭrug, d. i. iranisch Sanṭrukes" (Ebend. Z. 17 ff.)[1].

Bei W. Andrae, *Hatra* II, S. 2 ist noch zu berichtigen der Name „Manizen" als Schreibfehler für Ḍaizan bei Mirkhond, Geschichte der Sasaniden, und S. 3 Dhizan bei Bakoui ist wohl die türkische Aussprache des Wortes. Wie ferner der Name Ḥaṭaro nur Schreibfehler für Sâṭirûn, das arabische Wort zu sein scheint, so deutet auch wohl „Naišar" auf eine arabische Vorlage dieses Kapitels hin. Es sollte wohl Deminutivform von „Nasr" sein, nur verwandelte der Übersetzer das s wegen des syrischen „našra" in š. Daiphar dagegen ist in der Pešiṭta Gen. 10, 3 der Name eines Sohnes des Gomer, Enkels des Japhet, der im Hebräischen Riphat heißt. — Die Stadt in Kaškar d. h. im eigentlichen Babylonien könnte Nippur sein, wo schon in den ältesten Zeiten Tempel entstanden und besonders der Sonnenkult blühte (F. Hommel, *Geschichte des alten Morgenlandes*, S. 38 und 40). Von einem Tempel des Adlers dort und zu Ḳennešrin bei Ḥalab (Aleppo) ist nichts bekannt. Auch zu Ḥaṭra ist von einem solchen nichts bekannt. Doch wurden W. Andrae einige Münzen gebracht, die angeblich zu Ḥaṭra gefunden waren und auf der Rückseite das Bild eines Adlers aufwiesen; die zweite war eine Nachahmung bekannter syrischer Münzen aus der Kaiserzeit (*Hatra* II, S. 6). Vielleicht aber wurden die Beduinen, die an den Ruinen Ḥaṭras nach seiner Verödung vorbeikamen, auch durch gewisse Bildwerke an den Gebäuderesten auf den Gedanken gebracht, daß dort der Adler als Götze von den Heiden verehrt worden sei. Wohlerhalten ist von derartigen Skulpturen noch die sogenannte Greifentür. Es ist die Tür zu Halle 10 in der Nordwand des Nordliwâns (*Hatra* II, S. 148 ff.); über derselben waren zwei liegende Greifen dargestellt, die eine Vase mit einer Blume zwischen sich hatten (a. a. O. S. 149 und Blatt 53, Abb. 270). Die Tafel XII bietet eine

[1] Von den Trägern dieses Namens kommt der S. Vater des Hormizd, eines der zwölf Weisen aus dem Morgenlande auch bei Theodor bar Koni *Liber schol.* II, 72, l. 10 vor.

Photographie dieser Tür. Das Bildwerk mußte von dem überlagernden Schutte befreit und bei künstlichem Lichte photographiert werden, weil es im Dunkeln lag. Der Raum, zu dem die Türe führte, war der nördliche rechteckige Nebenraum der quadratischen Zelle des Sonnentempels zu Ḥaṭra. Die Beduinen mochten die Greife im verdunkelten Raume für Adler halten, und den christlichen Gelehrten die Grundlage für die Annahme der Anbetung des Adlers bei den alten Atrenern bieten, indem sie von den Adlerbildern erzählten, die sie in den Ruinen des dortigen Palastes gesehen zu haben glaubten. — Auch im babylonischen Talmud, Traktrat ʿAbodâ zarâ, f. 11b ist dann vielleicht dieser Tempel des Sonnengottes zu Ḥaṭra gemeint, wenn als fünfter unter den permanenten Götzentempeln „der des Adlers in Arabia" genannt wird (Bab. Talmud, *ed.* L. Goldschmidt, t. VII, p. 834, l. 15 s.). „Arabia" wäre dann das Land zwischen Khabur, Euphrat und Tigris, wie oben S. 250. — Ebenso könnte der ܢܫܪܐ der doctrina Addaei derselbe Adlergott sein, wie der zu Ḥaṭra, das ja nicht allzuweit entfernt war. — Wenn aber Jakob von Sarug v. 77 von der Verehrung des Adlers in Persien spricht, so konnte ja Sanatruḳ, der Gründer Ḥaṭras aus iranischem Stamme, dieselbe von dort her verpflanzt haben. Jedenfalls widerspricht dieser Vers nicht der Annahme, daß zu Ḥaṭra ein Adler- oder Geiergott verehrt worden sei. Die Sage davon bestand wohl schon lange bevor dieses Kapitel zu dem Werke Theodors hinzugefügt wurde. — Der Adler oder Geier war vielleicht ein Symbol des Sonnengottes, dessen Heiligtum Ḥaṭra immer gewesen war. Erwähnt wird derselbe in einer „euhemeristischen" Stelle bei Theodor bar Koni, *lib. schol.* I, 358, l. 23—359, l. 9, die ich, um Parallelstellen nachzuweisen, ganz anführe: „Sie (die Griechen) nannten den Himmel den Gott Uranos und die Erde Demeter und die Klugheit (Weisheit) Athene und das Wort (= die Beredsamkeit) (S. 359) Hermes; das Wasser Hera und die Luft den Eros(?), der jünger und älter ist, als alles; und den Zeitraum, den man sich vorstellen kann, Kronos; die Raserei der Unkeuschheit aber Eros und Priapos und Aphrodite. Das

Grab des Kronos aber, der seine Kinder verzehrte, ist in den Bergen des Kaukasos (statt: der Kerkosier) und das des unkeuschen Zeus (auf Kreta); das des Helios in Atra (statt: Tros, Troas) in Mesopotamien und Sin (ist) in Harran, Hermes in Ägypten, Ares in Thracien, Aphrodite auf Cypern, Asklepios in Epidauros (begraben)". Vgl. zum Anfange Eusebius *Theophania* l. II, c. ܗ (5) (*ed.* Lee, London 1842; *Translated into english*, London 1843, p. 68), wo Demeter als Götze genannt wird; c. ܘ (6) (*engl. version ibid.*): „Athene nannten sie ihre Denkfähigkeit und ihre Rede(fähigkeit) benannten sie Hermes", c. ܙ (7) (*engl. version ibid.*): „Und ferner benannten sie die rasende Ausgelassenheit in unkeuschen Begierden Eros und Priapos und Aphrodite ...", „und die Luft den Erios (?)" d. i. wohl ἠέριος luftig, Luftgott von ἀήρ Luft. Zu den letzten Zeilen (= p. 359, l. 4—9) finden sich in den Clemens Romanus zugeschriebenen Homilien zwei Stellen gleichen Inhalts, wenn auch der syrische Text etwas kürzer gefaßt ist, nämlich *hom. VI*, c. 21 (Migne *PG.* II, Sp. 213 A—B) und *hom. V*, c. 23 (Sp. 189 D—191 A), und eine bei Pseudo-Caesarius, die ich sogleich nennen werde. (Vgl. O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München 1906, 389[11], 1, 1107[1] Lobeck, *Aglaoph.* I, 575.) Nach beiden Stellen ist zunächst richtig „in den Bergen des Kaukasos" statt „der Kerkosier" zu lesen. Denn dorthin wird auch sonst das Grab des Kronos verlegt; vgl. *Epiphanii Ancoratus* c. 106 (Migne, *PG.* XLIII, Sp. 210) und *Pseudo-Caesarii respons.* 112 (Migne, *PG.* XXXVIII, Sp. 993) (n. 96 zu Sp. 191 A). Ferner steht an ersterer Stelle Sp. 213 B zwar richtig „ἐν Ἄτροις", an letzterer „ἐν Ἄστροις", aber schon Cotelerius hat die erstere Lesart als sicher hingestellt mit dem Hinweis auf „ἐν Μεσοποταμίᾳ" (*hom. VI*, c. 21 [nicht 31], n. 97 zu Sp. 191 A).[1] Derselbe zieht „ἐν Κάρραις" statt anderer Lesarten vor (*ibid.*). Für „Ἡλίου δὲ τάφος ἐν Ἄτροις" hat allerdings Theodor im Texte ܕܗܠܝܘܣ ܒܛܪܘܣ, Anm. 6 ܗܠܝܘܣ ܒܐܛܪܘܣ. Er hat Aṭra oder Ḥaṭra wohl nicht erkannt und der Urheber der angemerkten

[1] Richtiger noch liest Nöldeke, WZKM. XII, S. 361 Ἄτρα, Ἄτραι.

Lesart hat wohl statt an das Grab des Helios an das des Ilos des Sohnes des Dardanos in der Ebene von Troas gedacht, das in Homers Ilias öfter erwähnt wird, nämlich X, 415; XI, 166 und 371f.; XXIV, 349 (vgl. *Lex. Homericum ed.* Ebeling, Lipsiae 1885. Bd. I et II s. v. Ἶλος), — Am Schlusse endlich ist zu lesen: „Asklepios in Epidauros" statt „ܟܠܦܝܪܘܣ".

S. 77[1] Vgl. de Guignes, .. Anm. 2) 3. Kg. 11, 7. — Anm. 6) Schiapparelli, *Die Astronomie im AT übers.* von W. Lücke ... Anm. 4). Siehe auch Meißner, *Seltene ass. Ideogramme* (*Assyr. Bibliothek* XX, Leipzig 1906—1909) Nr. 9361f.

S. 78, Z. 5 ״כּוֹכַב אֱ; Anm. 1) Vgl. Jensen, *ZA.* I, S. 391. — Anm. 3) *Hier. in Os.* 4,16; Migne, *PL.* XXV Sp. 854A. — S. 79, Z. 11 עַשְׁתֹּרֶת; Anm. 6) ZDMG. XXIX, S. 133, Anm. 4.

S. 80, Z. 21 „Heer des Himmels". — Anm. 3) Schiapparelli, a. a. O., S. 42. — Z. 32 zu v. 80: Statt ܣܡܬܐ ist vielleicht mit Martin S. 111[17] ܡܬܩܢܬܐ zu lesen, das schon v. 45 vorkommt, oder ersteres bezeichnet dasselbe, nämlich „bekleidete Götterfiguren", Brockelmann, *lex.* s. v. — S. 81, Z. 15 בָּמוֹת. — Anm. 3) Vgl. ... Esmun. — S. 82, Z. 1 בַּעַל פְּעוֹר; Z. 11 Dienste und מַצֵּבוֹת. — Anm. 1) Nm. 25, 3. — S. 84, Z. 10 פֶּסֶל. — Anm. 6) Is. (nicht Jer.) 45, 20. — Anm. 2) Richt. 17, 18. — Anm. 5) Vgl. Philastrius, *lib. de haer.* 21; Migne, *PL.* XII Sp. 1131f.

S. 85[1] Tammuzkult. — Anm. 2) Baudissin, *Ad. und Es.* S. 87ff. — Anm. 4) Vgl. Zimmern ... Bd. 27, S. 6[1]. — S. 87, Z. 2f. Die Lestart τὸν ʼΑδωνῖ findet sich nur am Rande von Q (Codex Marchalianus) und rührt wahrscheinlich von einer sehr späten Hand her; Swete, *The old Test. in Gr.* vol. 3, p. 398 und die Vorrede p. vii—ix. — Z. 16 „Darum haben die Juden auch diese Überlieferung (= diesen herkömmlichen Gebrauch) mit den übrigen gottlosen Gewohnheiten der Völker überliefert." — Anm. 3) REPThK XIX, S. 356ff.; Zimmern, *Der Gott Tammuz* S. 25ff. — Anm. 5) Maimonides, *Le guide de égarés ed.* Munk, Paris 1856—1865, Chap. 19, t. III, p. 236 ss. Hier. in Ezech. 8, 14; Migne,

PL. XXV Sp. 82 C. — S. 88, Z. 14 מֹלֶךְ; Z. 15 בֹּשֶׁת; Z. 21 תֹּפֶת; Anm. 3) מַלְכֹּם; Anm. 7) Jer. 19, 1 ff.; 32, 35 findet sich das Wort תֹּפֶת, nicht; die Bedeutung des Wortes ist nach Rob. Smith „Feuerstätte“, siehe Ges.-Buhl, *Lex.*[15] s. v. Das gewöhnliche Wort für „Greuel“ ist תּוֹעֵבָה.

S. 83—87 zu V. 84: Über den Tammuzmythus berichtet Theodor bar Koni im *Liber scholiorum, tract. IV, Pars I, ed.* A. Scher, Paris 1912, p. 312—313 l. 20 als Antwort auf die Frage: „Was bedeutet das Wort des Ezechiel (8, 14): ‚Ich sah Weiber, die saßen und den Tammuz beweinten‘ und wer war dieser Tammuz? Auch dies sollte den Juden zur Beschämung gereichen, weil sie das Gedächtnis heiliger und tugendsamer Menschen, obschon es solche in ihrem Volke gab, nicht begingen, dagegen (wohl) das eines Hirten, eines Mannes, der sich durch Unkeuschheit hervortat. Dieser Tammuz (nämlich), sagt man, war ein Hirt und liebte ein Weib, das wegen (ihrer) Schönheit sehr berühmt war und von der Insel Cypern stammte; und ihr Name war Belti und der Name ihres Vaters Herakles und der Name ihrer Mutter Arinos (Var. Arnis, Ornis?) und ihr Gatte (war) Hephaistos. Sie aber floh mit ihrem Buhlen Tammuz zum Berge Libanon. Denn sie ist dieselbe, die auch Estera (= Astarte) heißt, die ihr Vater wegen ihres Gestankes (sarjuṯa) so nannte. Und ihr Vater trauerte um sie sieben Tage im Monat Tᵉweṯ (Tᵉbiṯ) d. i. Kanun ḥraj (= Januar), und sie (die Heiden) backten (zur Erinnerung daran) ein Brot auf dem Erdboden und aßen (es), das bis auf den heutigen Tag (wörtlich: bis jetzt) Tebetkuchen heißt. — Es folgte ihr (der Beltis) aber Hephaistos zum Berge Libanon und (dort) traf ihn Tammuz und tötete ihn; aber auch den Tammuz zerfleischte ein wildes Schwein und er starb. Diese Ehebrecherin aber starb aus Liebe zu Tammuz in ihrem Gram an seinem Leichnam. Als aber ihr Vater von ihrem Tode hörte, veranstaltete er die Trauerfeier um sie im Monate Tammuz, und auch den Tammuz beweinten seine Eltern. Das ist das Weinen, das (S. 313) die Schlechten im (Monate) Tammuz veranstalteten, und mit ihnen wurde das Volk der Hebräer verglichen. Wir wollen aber noch

hinzufügen, daß Herakles, der Vater der Ehebrecherin, (von) ihr ein goldenes Bild machen (ließ), und weil er der Fürst des Landes war, alle dem (Anbetungs-)dienste des Bildes unterwarf; und damit der Name seiner Tochter noch weiter überallhin dringe, vermietete er es dem Ḥamor, dem Könige von Arabien; und er goß das Bild der Estera und sandte es ihm, damit auch er es anbete; und Ḥamor nahm es und gab es einem Manne, dessen Name Manuʿa war, damit er für dasselbe sorge (cf. Jud. 17, 7ff.). Aber nach einiger Zeit wurde es ihm gestohlen (cf. Jud. 18, 18ff.), und er sagte dem Herrn des Bildes aus Furcht vor ihm: Es sei vertrieben worden und hinaufgestiegen, um sich auf jenen Stern zu setzen; und er ging am Morgen heraus und schlug ein Zelt auf und stellte einen Priester an auf ihren Namen (= zu ihrer Ehre) und veranstaltete ein großes Gastmahl. Das ist das Fest, das die Araber (Var. Garbadäer) in jedem Jahre feiern. Jener Sklave aber, (dem das Bild gestohlen war), floh, aus Furcht, daß man vielleicht erfahre, das Bild sei nicht zum Sterne hinaufgestiegen; und er kam zum Deḳlat (Tigris) und nahm Eichenholz und machte ein Bild (daraus) und nannte es nach dem Namen des Holzes Bᵉliṭ; und er machte ein anderes Bild und nannte es Estera des Fenchels und verführte viele durch seine Bosheit, (es anzubeten). Er ward aber an allen seinen Gliedern (vom Aussatze) geschlagen und verfaulte und starb". Zum Texte: „mit T., ihrem Buhlen" ist Übersetzung von .ܪ̈ܚܡܝܗ̇ statt ܢܘܟܪܝܗ̇, das „ihrem Fremden" bedeutet. Mit Arabien ist vielleicht die oben S. 250 bestimmte Landschaft gemeint (und die Araber sind die Bewohner derselben), weil der Sklave, dem das Bild gestohlen wurde, von dort zum Tigris floh. — Den wichtigsten Teil dieser Stelle, d. h. von „Dieser Tammuz" bis „seine Eltern" hat W. von Baudissin, *Adonis und Esmun* S. 74—76 (vgl. S. 528) im wesentlichen nach der Übersetzung Pognons *Inscriptions sémitiques* S. 180ff. angeführt und das Verhältnis der Darstellung Theodors zu der Pseudo-Melitos (Cureton, *Spicil. Syr.* S. ܟܗ (25) Z. 1—7) erläutert. Beide haben „den Namen Adonis durch den ihnen geläufigeren syrischen

Gottesnamen (Tammuz) ersetzt". Wenn B. ferner sagt, sie „hätten beide offenbar aus gemeinsamer Quelle geschöpft", aber „Theodor bar Koni könne nicht etwa von Pseudo-Melito abhängig sein", so ist es zwar richtig, daß ersterer beim Tammuzmythus einer anderen Quelle gefolgt ist, wie letzterer; sonst aber war, wie ich schon S. 237 gezeigt habe, dieses Kapitel Pseudo-Melitos Theodor wohl bekannt. Was die in der angeführten Stelle genannten Feste angeht, so war das im Monate Tammuz (Juli) gefeierte keine Trauerfeier um Balti, sondern um Tammuz (*Adonis und Esmun* S. 122). Was für ein Fest Theodor mit der Klagefeier um die Estera im Monat Thebet oder Januar meint, ist unbekannt (ebd. Anm. 6). Weisen die Thebetkuchen nicht eher auf ein Freudenfest hin? (Vgl. *Adonis und Esmun* S. 133ff.)

S. 89[1)] Wellhausen, *Reste* S. 102. — Anm. 4) Philo Byblius bei Eusebius, *Praep. evang.* I, 10, n. 6 (*ed.* Dindorf, vol. 1, p. 41 s. = Migne, *PG.* XXI, Sp. 76 C; Versio Sp. 78 A).

S. 90, Z. 3 Gen. 21, 33 und אֵל; Z. 12 Rich. 4, 4; Z. 18 Os. 4, 13; Anm. 1) Jer. 2, 20; 3, 6. 13; 17, 2; Is. 57, 5; Ez. 6, 13; 20, 24.

S. 91, Z. 26 ܠܚܡܝܪܘܬܐ; Anm. 4) Zur Etymologie vgl. Zenner, ZDMG. LI, S. 679f. und LII, S. 91f., wo Nöldeke die Erklärung Z.'s verwirft, ohne eine andere einigermaßen sichere bieten zu können. — Was den Sinn von v. 87 betrifft, so scheint mir eine Bezugnahme auf Is. 2, 20 doch möglich. Die Stelle heißt nämlich im Syrischen: „An jenem Tage werden die Menschen die Götzen von Gold und Silber, die sie gemacht haben, wegwerfen und die Nichtigkeit und die Fledermäuse anbeten". Der Prophet will vielleicht den Tierdienst verspotten und nennt daher die verächtlichen Tiere (im Hebräischen noch statt „die Nichtigkeit": „den Maulwurf"); in demselben Sinne konnte auch der Dichter sagen: „Zur Eitelkeit (d. i. den Nichtsen, den Götzen) und den Fledermäusen hat sie ihre Zuflucht genommen". Castellus-Michaelis gibt zwar in seinem Lexikon als zweite Bedeutung von ܦܬܝܣܘܪܐ „phantasma nocturnum, idolum", ob aber hier von nächtlichen Beschwörungen die Rede ist, ist zweifelhaft,

wie auch Is. 2, 20 von solchen nicht die Rede ist, siehe den Kommentar von Knabenbauer, Freiburg 1881, S. 71.

S. 92[2] 1. Sm. 28, 3. 9. — Anm. 7) Nöldeke, ZDMG. XLI, S. 709.

S. 93[1] Talmud Bab. Pirḳê 'Abot 3, 4 (*ed.* Goldschmidt, VII. Bd. S. 1159f.) oder 3, 3 bei H. Strack, *Die Sprüche der Väter*, Berlin 1888, S. 33f. — Anm. 2) Siehe auch oben S. 7 das zu S. 31, Z. 26ff. (bar nemre) Gesagte! — Anm. 4) Marcus ... Gazensis.

S. 90 Z. 8 und 13; S. 94 Z. 6. 8. 24; S. 95 Z. 7; S. 96 Z. 2—6; S. 97, Z. 21 ist in den hebräischen Wörtern Dageš lene in den aspirabeln Konsonanten zu ergänzen.

S. 94[1] Vgl. Lagrange, *Etudes* S. 508 s. — Anm. 3) Talmud Bab. Sanhedrin f. 20a (*ed.* Goldschmidt, VII. Bd. S. 71 Z. 15), wo ähnlich, wie Nedarim f. 56a דַּרְגֵּשׁ erklärt wird als ein kleines Bettchen, welches nur als Zierstück, nicht zum Gebrauch diente, auf welchem das Glück ruhen sollte (Anm. 77). So harmlos war aber dieser Gebrauch jedenfalls nicht; er beruhte doch wohl auf einem Aberglauben, auf dem Glauben an einen Glücksgott oder Hausgenius, dem zu Ehren das „Bettchen" aufgestellt wurde. Vgl. dort auch S. 72 Z. 15, und die Übersetzung und S. Krauß, *Talmudische Archäologie*, 1. Bd., Leipzig 1910, S. 65f. und Anm. 140 dazu. — S. 96, Z. 5 מַלְכּוֹם. — Anm. 6) 1 Makk. 1,50; 2, 15. 23. — S. 97, Z. 21 בֵּל, נֵרְגַל; Z. 22 תַּרְתָּק, אֲשִׁימָא, מְרֹדָךְ; Z. 23 אָמוֹן.

Untersuchungen zur syrischen Überlieferung der Siebenschläferlegende.

Von

Dr. Arthur Allgeier.

III. Die Überlieferungsgeschichte der Siebenschläferlegende in der syrischen Literatur.

(Schluß)

B. Ostsyrische Überlieferung.

Daß die Legende den Nestorianern des 11. Jahrhunderts bekannt war, hat bereits die Erwähnung bei Elias von Nisibis gezeigt. Aber es ist sehr auffällig, daß von diesem Gewährsmann eine jakobitische Quelle zitiert wird. Aus dieser Abhängigkeit scheint soviel geschlossen werden zu dürfen, daß dem Chronisten kein nestorianischer Zeuge zu Gebote stand. Jedenfalls kann aber Elias nicht als Zeuge einer alten nestorianischen Überlieferung angerufen werden.

Mehr jedoch zu folgern verbieten drei Tatsachen: 1) die Willkür der Zitate bei Elias. Ereignisse, welche in mehreren Quellen belegt sind, begründet er bald mit der einen, bald mit der anderen. 2) die Analogie mit anderen Chronisten. (Ps.-)Dionysius erklärt, eine Fortsetzung von Eusebius, Sokrates und Johannes von Ephesus geben zu wollen. Von Jakobus von Edessa schweigt er, obwohl dieser den Eusebius weiterführen will. Weiterhin erweckt Michael Syrus den Eindruck, als ob ihm unbekannt wäre, daß die Chronik des (Ps.-)Dionysius weit über den Schlußpunkt der Kanones des Jakobus von Edessa hinausreicht. Diese Beobachtungen lassen sich nur so erklären, daß diesen Schriftstellern die Literatur ihres eigenen Volkes nur zum Teil und nicht einmal in dem Umfang bekannt war, wie sie uns vorliegt. So reich darum auch die Quellen sind, welche Elias von Nisibis anführt, so ist doch

damit zu rechnen, daß er jakobitische und griechische Autoren zitiert, wo er von nestorianischen nichts wußte. 3) Erwähnung der Legende in der Arabischen Chronik des Mari b Suleiman, und die Existenz nestorianischer Siebenschläfererzählungen.

Die genannte Chronik ist allerdings erst nach Elias von Nisibis verfaßt worden, erweist sich jedoch unabhängig von ihm.[1] Darin wird Kaiser Decius als wütender Verfolger der Christen geschildert und dann gesagt: „Und zu seiner Zeit lebten die Höhlenleute, sieben an der Zahl, Jünglinge aus der Bevölkerung von Ephesus; sie flohen aus der Hand dieses Mörders und verbargen sich in einer Höhle und starben darin und nach dreihundert und sieben Jahren wurden sie in den Tagen Theodosius' des Großen (!) zur Bestätigung der Auferweckung von den Toten erweckt.“[2] Die Chronik berichtet auch sonst viele hagiographische Einzelheiten, aber meist von persischen Märtyrern. Wo der Verfasser weiter greift, handelt es sich um Ereignisse der vornestorianischen Epoche. Es ergibt sich aus den Erzählungen, daß Mari frühere nestorianische Berichte benutzt hat.[3]

Als eine seiner Vorlagen stellt sich die sogenannte Chronik von Seert dar, die nicht lange nach 1036 verfaßt sein kann.[4] Auch der Gesichtskreis dieses Werkes ist nestorianisch begrenzt. Leider ist der Anfang verloren gegangen. Die Erzählung setzt mit dem Novatianismus ein. Dann geht sie zur Regierung des Kaisers Gallus über und bemerkt von ihm: ثُمَّ رَجَعَ ٱلْمَلِكُ خَالاسِيُوس عَنْ مَذْهَبِهِ وَعَامَلَ ٱلنَّصَارَى بِمَا عَامَلَهُمْ

---

[1] H. Gismondi, *Maris Amri et Slibae De Patriarchis Nestorianorum Commentaria.* Pars Prior, Romae 1899. Pars altera, 1896.

[2] Fol 135a. Dieselbe Zuweisung an Theodosius den Großen bei Manna in der ersten Fußnote zum Siebenschläfertext.

[3] G. Westphal, *Untersuchungen über die Quellen und die Glaubwürdigkeit der Patriarchenchroniken des Mārī ibn Sulaimān, 'Amr ibn Matai und Ṣalība ibn Johannan I. Abschnitt: Bis zum Beginn des nestorianischen Streites.* Phil. Diss. Straßburg 1901.

[4] *Histoire Nestorienne inédite (Chronique de Séert) Première partie* (I) *publiée* par Mgr Addai Scher . . . *avec le concours de* M. l'abbé J. Périer *PO* IV (1908) S. 219 ff. *Première partie* (II): *PO* V (1910) dazu C. F. Seybold *ZDMG* LXVI (1912) S. 742.

بِيَدِ دَقْيُوس. Also ist vorher von Decius gehandelt worden und zwar als einem heftigen Gegner der Christen. Desgleichen ist eine Notiz vorausgesetzt, worin gesagt war, daß der Anfang der Regierung des Gallus für die Christen ruhig verlief. Sehr wahrscheinlich stand da auch ein Bericht über die Jünglinge zu Ephesus. Daß von ihnen unter Theodosius geschwiegen wird, bildet deswegen kein beweiskräftiges Argument, weil Maris Patriarchalchronik hier auch nichts erwähnt.

Die ausgeführte Legende ist unter den arabisch redenden Nestorianern hs.lich erst vom 16. Jahrh. ab nachgewiesen.[1] Die Form, in der sie behandelt wird, zeigt alle Eigentümlichkeiten der wortreichen, von dem historischen Munde schon sehr entfernten arabischen Hagiographie. Aber in den überlieferten Tatsachen gibt sich deutlich zu erkennen, daß ältere syrische Darstellungen zu Grunde liegen und zwar einheimische; denn von späteren jakobitischen oder mohammedanischen Einflüssen ist inhaltlich keine Spur wahrzunehmen.[2] Dazu kommt, daß

[1] *Add.* 7209 f. 6[b]. *Vat. sir.* 199 *fol.* 163[b]—165[a]. *Sachau* 109. Über die beiden ersten vgl. Guidi a. a. O. S. 391—393; über letzteren Huber: *Romanische Forschungen* XXVI (1909) S. 825—835. Der Berliner Codex ist 1730 geschrieben und erweist sich identisch mit der Londoner Hs, soweit sich bei dem schlechten Zustand der letzteren urteilen läßt, nur daß er um einige belanglose interpretierende Glossen erweitert ist.

[2] Die charakteristischen Eigentümlichkeiten in *Cod. Sachau* 109 sind: sieben Jünglinge: Jamlicha, Deḳīnādōs, Argānios, Esbāṭiōs, Esfāniōs, Ekrānafōs, Eslīdiōs. Die Reiseroute Karthago—Byzanz—Ephesus fehlt. Decius rückt in kriegerischer Absicht vor Ephesus. Inmitten der Stadt wird ein Tempel gebaut. Am dritten Tage sollen die Christen vorgeführt werden. Unter der Last der heiligen Leichen brechen die Mauern der Stadt. Vater und Sohn, Bruder und Bruder werden Feinde. Die sieben Jünglinge halten sich ferne. Jamlicha redet vor Decius. Darauf werden die Namen der Hartnäckigen aus dem Diwan gestrichen. Sie entschließen sich, auf den Berg Naḥlō zu gehen. Jamlicha, der Jüngste, bedient sie. Inzwischen unternimmt Decius einen Kriegszug. Um Sonnenuntergang schlummern die Gefährten ein. Die Väter wissen nicht, ob ihre Söhne noch am Leben sind. Gott ist es, der Decius eingibt, die Höhle zu verrammeln, damit die Jünglinge vor Löwen und vor allem beschützt werden. Zwei Männer der Stadt, Diener des Königs — Namen werden nicht angegeben — schreiben die Geschichte auf eine Bleitafel. Im 38. Jahre des Theodosius traten Irrlehrer auf. Es ist in jener Stadt ein Bischof, Namens Amhīon, welcher ebenfalls sagte, es gebe keine Auferstehung. Nach 372 Jahren läßt der Besitzer des Berges — auch kein Name — eine Schafhürde bauen. Jamlicha nimmt 72 Drachmen mit, in einem anderen Beutel hat er 44 Drachmen. Über die Steine wundert er sich. Den unbequemen Bäckern sagt er: „Ich

von Mohammedanern z. B. von Beidhawi im Kommentar zur 18. Sure bezeugt wird, daß das Problem der Jünglinge von Ephesus zwischen Christen und Juden, Monophysiten und Nestorianern diskutiert wurde.[1] Für das 13. Jahrh. ist also die Kenntnis der Legende bei den Ostsyrern so gut vorausgesetzt wie bei den Westsyrern; aber Beidhawi bezieht sich nicht auf seine Zeit, sondern verlegt die Diskussionen in die Tage des Propheten. Trifft das zu, so würde freilich die Wichtigkeit, welche die Gegner Mohammeds der Erzählung beimessen, nicht bloß gestatten weiter hinaufzugehen, sondern zu dieser Annahme zwingen. Alles käme hier darauf an, von welcher Seite her, von Jakobiten oder von Nestorianern, Mohammed seine hauptsächlichsten christlichen Belehrungen empfing, bezw. welcher der beiden Gruppen die Sabier des Korans nahestanden. Die Christologie des Korans ist jedenfalls stark antijakobitisch; viele Argumente Mohammeds könnte ebenso gut ein Nestorianer geäußert haben.

Vonseiten der syrisch-nestorianischen Literatur aber kenne ich ein datierbares Zeugnis für die Überlieferung der Legende vor dem Jahre 1000. Dasselbe kommt von keinem Geringeren als **Babai dem Großen** (569—628). Im Kommentar über die Centurien des Evagrius, *Cod. Syr. Vat. 178 fol.* 13^{v}ff. führt er aus, die Seele könne nicht aktiv sein ohne den Leib, und darum müsse man sagen, sie befinde sich nach dem Tode in einer Art Schlaf. Dss beweise die Schrift, indem sie an vielen Stellen den Tod als Schlaf bezeichne, **wie auch das Wunder von Ephesus**.[2] Nestorianische Chroniken der Frühzeit fehlen. Die ältesten hagiographischen Texte sind

hatte nicht gewußt, daß ich in so etwas wie dieses Unglück geraten würde." Die Angelegenheit wird vor den König Esṭäsiōs gebracht, der gerade beim Bischof war. Die Szene, daß Jamlichos erst die Höhle betritt, fehlt. Der Bischof findet zwei Bleitafeln. Der Bischof schreibt an König Tajasṭis. Der Bischof und die Ältesten reiten dem Kaiser entgegen. Jamlicha ergreift wieder das Wort. — Diese Form der Legende schließt Z, aber auch S aus, nähert sich aber L.

[1] Ausführlich handelt darüber **Huber** S. 27 ff., 221 ff.

[2] Mitgeteilt bei O. **Braun**, *Moses bar Kepha und sein Buch von der Seele.* Freiburg 1891, S. 145. Leider läßt sich aus dem Auszug über die Gestalt der Legende, wie sie Babai kannte, nichts entnehmen.

den Helden der Perserverfolgungen gewidmet. Von den frühnestorianischen Autoren käme vor allem Narses in Betracht.[1] In seinen Memre spiegelt sich tatsächlich die Zeitgeschichte stärker wieder als bei Jakob von Sarug. Aber über die Siebenschläfer fehlen, soweit man bis jetzt weiß, alle Andeutungen.

Unter den Memre sind zwei den Märtyrern gewidmet; aber sie sind ganz allgemein gehalten, nur läßt sich erkennen, daß dem Verfasser die persischen Märtyrer vorschweben.[2]

Das Interesse für die Glaubenshelden des eigenen Landes beherrscht überhaupt die ostsyrischen Schriftsteller in viel höherem Maße als die Jakobiten, wo auch griechische und lateinische Martyrien reichlich Eingang gefunden haben. Die Zahl der aus der Fremde eingeführten Biographien bezieht sich hier durchweg auf Heilige der Zeit vor der großen Spaltung. Wenn sich also die Siebenschläferlegende auch bei den Nestorianern großer Verbreitung erfreut, so muß sie dem gemeinsamen Erzählungsschatz der syrischen Christen entstammen.

Das Postulat wird dadurch bestätigt, daß die Siebenschläferlegende in Verbindung mit frühchristlichen Martyrien und persischen Verfolgungsgeschichten, also mitten in altem Gut überliefert wird. Ich kenne drei hs.liche Überlieferungen:

1. *Cod. Paris 309. d. 1869.* Enthält 21 Nummern: Sugithen auf Ostern, Geschichte des ägyptischen Joseph von

[1] *Narsai doctoris syri homiliae et carmina primo edita cura et studio* D. Alphonsi Mingana 2 Voll. Mausilii 1905 teilt 47 Memre mit. n. 12—14 sind Sittenpredigten, welche sich unter heftigen Anklagen gegen den Klerus mit der innerkirchlichen Lage beschäftigen. Zeitgeschichtlich ergiebiger sind mehrere Homilien in *Cod. Sachau* 172—174.

[2] Mingana II 28—45 (= *Sachau fol.* 217[r]) und II 46—55. Vgl. z. B. S. 52 (etwa in der Mitte): [illegible] [illegible] Eine Ausnahme macht eine Homilie über das Kreuz II 114—130, worin Konstantins und der h. Helena gedacht ist, und die Homilie über die drei großen nestorianischen Lehrer: Diodor, Theodor und Nestorius, von P. Martin nach *Mus. Borgia, Sir. K.* VI—5 und *Sachau* 172—174 ediert JA. XIV (1889) und ebenda übersetzt XV (1890) S. 469—525. Diese Probe zeigt deutlich, wie wenig es Narses gegeben war, in ruhiger Erzählung einen geschichtlichen Stoff zu behandeln. Die Fakta traten in den Hintergrund und der Redner ergoß sich in Reflexionen voll glühender Begeisterung und heißen Hasses gegen Cyrill und seine Anhänger.

Basilius von Cäsarea, die 30 Silberlinge des Judas, Matthäus und Andreas, Abba Markus vom Berge Tarmaqa, Johannes bar Malkē, Mar Daniel, Cyriakus und Julitta, Jacobus intercisus, die himjaritischen Märtyrer, die Märtyrer von Beith Šelokh, Mar Kardag, Sultan Maḥduk, *fol. 271°* die Geschichte der 8 Jünglinge von Ephesus, die drei Kreuzauffindungen, Kaiser Mauricius, ein König der alten Zeit, ein Schüler, der seinen Meister tötete, die h. Thäsia, eine Klosterfrau, eine unglückliche Jungfrau aus Cäsarea.

2. *Cod. Paris. 326* ohne Datum, aber sehr jung. 6 Nummern: 1. die Esdrasapokalypse, 2. Johannes bar Malkē, 3. Mar Kardag, 4. die drei Kreuzauffindungen, 5. Mar Behram, 6. *fol. 126°* die acht Jünglinge von Ephesus. Leider verhindert es der Krieg, die beiden Rezensionen zu prüfen.[1] Chabot bemerkt zu *Cod.* 309 freilich: *Éditée par Guidi et reproduite par Bedjan.* Aber Guidi und Bedjan erwähnen diese Hs. nicht. Als überlieferungsgeschichtlich sicher ist also bloß die Zahl 8 zu entnehmen. Dadurch ist die Rezension von dem Zweige des Zacharias Rhetor zu trennen und, was am wichtigsten ist, auch von der Version des Elias von Nisibis und der christlich-arabischen Form der Geschichte.

3. *Cod. Sachau 222* d. 1881. Die Stellung dieses Zeugen in der Textgeschichte ist bereits dargelegt. Es handelt sich jetzt darum, das Ergebnis in den literaturgeschichtlichen Rahmen einzufügen, den die übrigen Daten bilden. Die Hs. enthält folgende Stücke: 1. die Acta Thomae, 2. die Acta Mari, 3. über das jüdische Spottbild Christi in Tiberias unter dem Kaiser Zeno, 4. die Apostel Matthäus und Andreas, 5. die Auffindung des h. Kreuzes durch Protonika, 6. die Entfernung des h. Kreuzes durch die Juden unter Bischof Simeon, 7. S. Stefanus, 8. S. Ignatius, 9. die Auffindung des h. Kreuzes im Jahre 326, 10. Johannes bar Malkē, 11. Behram und seine

[1] Verzeichnet von J. B. Chabot, *Notice sur les manuscrits syriaques de la Bibliothèque Nationale acquis depuis 1874:* JA. 9, VIII (1896) S. 234—286. Danach F. Nau, *Notices des manuscrits syriaques, éthiopiens et mandéens, entrés à la Bibliothèque Nationale de Paris depuis l'édition des Catalogues: Revue de l'Orient chrétien* VI (1911) S. 271—314.

Schwester Sara, 12. Karadogh (so!), 13. die Märtyrer von Karka de Beith Šelokh, 14. Jacobus Intercisus, 15. Sultan Maḥdok, 16. S. Gordianus, 17. S. Georg, 18. Cyriacus und Julitta, 19. Pantaleon, 20. *fol.* 260° die acht Jünglinge von Ephesus, 21. Christophorus, 22. Sergius und Bacchus, 23. Simeon bar Ṣabbâ'ê, 24. Tarbu und die Schwester, 25. die 40 persischen Märtyrer, 26. Hormizd, 27. Šâhdost und Genossen, 28. S. Eugen, 29) Mâr Jaunân, 30. Mâr Micha Nuhadhrâjâ, 31. Mâr Sâbhâ, 32. Mâr Daniel, der Arzt, 33. Isajas aus Aleppo, 34. die himjarischen Märtyrer, 35. Martyrium von 65 Christen, 36. Geschichte des Placidus, seiner Frau und zweier Kinder, 37. Cyprianus und Justa, 38. Thekla und ihre vier Gefährtinnen, 39. Juliana, 40. Acta Theclae. Nach einer Bemerkung auf fol. 328° sind die einzelnen Erzählungen gesammelt aus Hss. dreier Orte: Karemleš, Alkoš und Mossul. Über das Alter der Vorlagen und darüber, ob der Schreiber nur eine Auslese gegeben hat, erfährt man nichts. Doch erhellt aus dem Vergleich mit den Pariser Codices sofort, daß die Textzeugen verwandt sind und wirklich Zeugen einer inner-nestorianischen Überlieferung darstellen. Das geringe Alter der Hss. beweist also auch hier wenig.

Inhaltlich gehört die Rezension des *Cod. Sachau* 222 unmittelbar nach SPL. Auch daraus folgt als Terminus post quem, mag Philoxenus von Mabbug nun der Redaktor von L sein oder ein anderer Zeitgenosse, ± 500.

So spät kann die Erzählung aber nicht entlehnt sein. Denn um diese Zeit hatte die gegenseitige Verfeindung bereits einen Grad erreicht, welcher den literarischen Austausch unwahrscheinlich macht.[1] Wenn die Rezension von B. auf alte

[1] Aber nicht unmöglich! Denn die Plerophorien des Johannes Rufus, welcher noch in der Mitte des 2. Jahrzehnts gelebt hat, sind auch in einer nestorianischen Hs. auf uns gekommen, freilich in sehr verschiedenem Wortlaut, nämlich in *Cod. Sachau* 329. Auf exegetischem Gebiet ist an den Versuch Ḥenanas von Adiabene, Johannes Chrysostomus an Stelle Theodors von Mopsueste zur Geltung zu bringen, zu erinnern. Naṣiḥa, später monophysitischer Bischof von Mossul, unterrichtete den am 30. Januar 963 zum Patriarchen der Nestorianer ordinierten Abdîšô I. in der Logik; vgl. O. Braun, *Moses bar Kepha und sein Buch von der Seele.* Freiburg i. B. 1891, S. 6.

Zeiten zurückreicht, so muß sie vor 489, dem Jahre, in welchem die Perserschule von Edessa geschlossen wurde, erfolgt sein. Nun ist aber bekannt, daß Philoxenus in Edessa unter Ibas studierte und daselbst großen Einfluß besaß.[1] Hier begegneten sich in den Jahren, wo die Gegensätze noch milder waren, die bedeutendsten Geister der beiden Lager zu gemeinsamer Arbeit. In den Jahren vor dem Tod des Ibas (457) läßt sich die Verzweigung der Legende gut begreifen. Auch würde so motiviert werden, warum die nestorianische Version L nicht schlechthin gefolgt ist, sondern daneben noch auf die ältere Fassung S zurückgegriffen hat.

[1] J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire Perse. Sous la dynastie sassanide* (224—632). Paris 1904, S. 132f.

Die armenische Rezension der syrischen Chronik Michaels des Großen.

Von

Dr. Felix Haase
Privatdozent in Breslau.

(Schluß)

II.

Die armenische Bearbeitung hat grundsätzlich alle Angaben über die Regierungszeiten der Bischöfe, welche im syrischen Original einen breiten Raum einnehmen und von großem Werte sind, weggelassen.[1] Auch das Apostelverzeichnis aus Bar-Ṣalibi S. I p. 147/149 fehlt beim Armenier, die Jüngerkataloge sind bei A bedeutend gekürzt.

Es ist nicht möglich und für den Zweck unserer Untersuchung auch nicht notwendig, alle Einzelheiten anzugeben, welche beim Armenier im Gegensatz zum Syrer fehlen. Ich gebe im Folgenden ein Verzeichnis der wichtigsten Begebenheiten des syrischen Originals, welche beim Armenier fehlen:

S I p. 138/139b	Abriß der Lebensgeschichte Jesu bis zum 12. Jahre.
141/144a	Brigantenkämpfe in Rom; Berichte des Tertullian, des Philosophen Phlegon, der Olympiaden und des Ursinus über Jesus.
142/145b	Chronologie des Lebens Jesu.
146b	Wahl des Apostels Matthias, der Diakon Nikolaus, die Nikolaiten.
157a	Philos Bericht über die Mönche.
159/160a	Kanon der kirchlichen Bücher.
154/155b	Namen der Evangelisatoren.
156b	Notizen über Jakobus, Petrus, Stephanus.
157/160b	Simon der Magier, Protonike, Paulus, Jakobus.

[1] Diese Berichte werden in der folgenden Tabelle deshalb nicht mehr berücksichtigt.

S I p. 163/168a	Bericht des Josephus über die Zerstörung Jerusalems.
164/165b	Johannes und der Jüngling in Ephesus.
165/166b	Papiasbericht.
170/171b	Cerinth, Nikolaiten.
183/185a	Bardesanes.
186b	Osterfeststreite.
189/192a	Origenes.
190/192b	Narcissus.
194a	Konzil des Cyprian in Karthago.
195/196a	Novatus, Sabellius, Paul von Samosata.
198/201a	Mani.
206/238	Die chronologischen Tabellen.
241/242b	Silvesterlegende.
247/253	Bischofsliste des nicänischen Konzils.
260/265a. b 269/278a. b	Geschichte der arianischen Streitigkeiten.
282/289a. b	Erzählungen über die Geschichte Julians, Verfolgung des Athanasius, dogmatische Streitigkeiten.
295/306a. b	Episoden und Ereignisse unter der Regierungszeit Valentinians und seines Bruders.
313/320b	Bischofsliste des Konzils von Konstantinopel (im J. 381).
309/320a	Politische und kirchliche Ereignisse unter Gratian, Theodosius und Valentinian.
S II p. 3—9	Geschichte des Johannes Chrysostomus, der vier Langen Brüder.
10—13a	Judenverfolgungen in Alexandria. Geschichte der Hypatia.
17—21a	Die Siebenschläferlegende.
23/24a	Eutyches und seine Lehre.
23/25b	Kirchenrechtliche Bestimmungen über die Translation von Bischöfen.
26/28a	Brief des Theodosius an Elpidius. Der Libellus des Eutyches an die Synode.
29/34a	Kopie des Briefes der Synode an den Kaiser.
29/32b	Kopie des Briefes des Kaisers. Diskurs auf der Synode.
37/58	Geschichte des Konzils von Chalcedon nach dem 3. Buche des Zacharias Rhetor.
39/69	Bischofsliste der Teilnehmer des Konzils von Chalcedon.
88/92	Zacharias Rhetor über die Streitigkeiten nach dem Chalcedonense.

S II p. 92/121	Die Τμήματα des Johannes Philoponus, welche die Gottlosigkeit des Konzils von Chalcedon beweisen.
122/125	Barsaumas, Proterius.
127/140	Väterzeugnisse für die Wahrheit des orthodoxen (monophysitischen) Glaubens. Briefe des Timotheus.
144/148	Enzyklika Leo des Älteren. Brief des Amphilochius von Side.
149/153	Das Henotikon.
154/159	Einfälle der Hunnen. Das Trishagion.
160/162 a	Belagerung von Amid.
165/167 a	Simeon der Perser. Die Widerlegung der Nestorianer auf einem Religionsgespräch vor dem persischen König.
163/165 b	Διάθεσις der orientalischen Mönche.
174/178 a	Prolog des Bischofs Mara.
175/178 b	Tod des Mar Jakobus; Leiden der „Orthodoxen".
179/183 a	Überschwemmung des Daiṣan. Feuersbrunst.
196/204 a	Ausführliche Schilderung der Zusammenkunft von Bischöfen und Mönchen in der Kaiserstadt.
208/220	Brief der drei hl. Patriarchen Anthimus, Theodorus und Severus.
221/224 a	Bar Kaili.
221/223 b	Brief des Severus an die orientalischen Klöster.
224/235	Häresie der Phantasiasten.
235/240	Die Pest auf der ganzen Erde.
248/262 a	Häresien zur Zeit Justinians. [Ganz kurz bei Arm. 196/197].
253/261	Kapitel der 5. Synode.
263/267	Streitigkeiten der Phantasiasten. Kontroversen zwischen „Orthodoxen" und Chalcedonianern.
272/281	Häresie der Phantasiasten. Väterzeugnisse gegen die Irrlehre.
285/290	Der Patrizier Johannes im Orient. [Ganz kurz Arm. 202].
290/295	Streit unter den Severianern. Fastenkontroversen.
295/307	Edikt des Kaisers Justin. Verfolgung der „Gläubigen". Abfall von Bischöfen, Soldaten und Laien.
322—325	Streit zwischen Jakobus und Paulus.
325—334	Synode des Papa Damianus von Alexandria.
355/358	Bibliographische Notizen über Johannes von Amid (v. Asien) und Zacharias Rhetor, Dionysius v. Telmaḥrē.
360—364	Kriege zwischen Römern und Persern. Einfälle der Slaven und Bulgaren. Dogmatische Streitigkeiten.

S II p. 364—371	Streit zwischen Damianus von Alexandria und Petrus von Antiochia.
381—399	Unionsverhandlungen zwischen Athanasius von Antiochia und Anastasius von Alexandria. Enzyklika des Athanasius.
401	Mahomet.

Diese Tabelle zeigt ohne weiteres, daß der armenische Bearbeiter nur einen verhältnismäßig geringen Teil des syrischen Originals hat. Es ist ferner noch zu bemerken, daß eine große Anzahl von Ereignissen, die im Armenier nur kurz skizziert sind, beim Syrer sehr ausführlich behandelt sind; die beiden Stellen, an denen ich die Seitenzahl des verkürzten Armeniers denen des syrischen Originals gegenübergestellt habe, geben eine Beweisprobe.

III.

Um die Arbeitsweise des Armeniers kennen zu lernen, gebe ich einige Proben mit Gegenüberstellung des syrischen Originals. Zunächst nehme ich eine der wenigen Stellen, in welcher der Armenier mit dem Original fast gleichlautend ist.

A p. 102	S I p. 169
„Titus succéda à son père Vespasien. La 2ᵉ année de son règne, on le proclama Dieu et il ajouta foi aux paroles de la foule. Il mourut frappé par l'ange du Seigneur. [p. 103] *Il fut remplacé par son frère Domitien dont le règne fut de 15 ans. Ce prince chassa de Rome tous les astrologes et les devins, et detruisit les vignes. Le christianisme fit, sous son règne, des progrès si rapides, que le philosophe Patrobulos s'adressa à Zrinos, en lui demandant: «Quelle est donc cette doctrine du christianisme, qu'une si grande multitude ajoute*	*„Après lui (Vespasien!) régna son fils Titus, celui qui avait assiégé et détruit Jérusalem. Il commença à régner en l'an 395. Au bout de deux ans et dix mois le Sénat le proclama dieu; Titus, ayant accepté d'être proclamé dieu, mourut subitement à l'âge de 45 ans.* *En l'année 397, son frère Domitien commença à régner, pendant 15 ans et 5 mois. — Celui-ci chassa de Rome les magiciens et les philosophes. Il défendit de planter de la vigne à l'intérieur de la ville.* *Comme la doctrine du Christ croissait vigoureusement, le philosophe Patro-*

foi à un homme crucifié? J'en suis d'autant plus surpris, que Théodore, le maître des philosophes d'Athènes, Africain d'Alexandrie, et Martin Hypatos renonçant aux joies du monde et à leurs doctrines, se sont convertis à la foi nouvelle.» Le maître lui répliqua: «Ne t'en étonne pas; je pense même que les dieux eux-mêmes doivent lui être soumis. — Eh! comment cela? Parce qu'il prêche l'innocence, l'humiliation et le désintéressement qui surpassent toutes les autres prédications»."	*philus dit à son maître Ursinus: «Qu'est que cela, que tous les peuples croient à un homme crucifié? Car voici que Théodore, le prince des sages d'Athènes, et Africanus d'Alexandrie, et Martinus de Beyrouth, et beaucoup d'autres l'adorent. Ils n'ont point de richesses, et ils sont puissants en parole et en œurres.» Il lui répondit: «Ne sois point surpris que tous le servent; je pense moi-même que les dieux que nous servons deviendront ses sujets; car ses disciples ne s'abandonnent point aux détestables habitudes du péché, et cela atteste que leur doctrine est plus vraie que toute autre.» Domitien, en entendant cela, fut saisi d'admiration et fit cesser la persécution.*"

Diese Stelle bietet den Beweis dafür, daß der Armenier, obwohl er hier dem syrischen Original sehr nahe kommt, auf eine wörtliche Übersetzung verzichtet. Durch Abkürzungen des Originals wird auch hier manchmal der Sinn entstellt, z. B.: er zerstörte die Weinberge. Auf die genauen Zeitbestimmungen des syrischen Originals hat er keinen Wert gelegt. In die Tatsachen, die vom Syrer lediglich registriert werden, trägt er eine religiöse Auffassung hinein: Der Tod des Titus ist ihm ein göttliches Strafgericht, weil man ihn zum Gott erklärt hatte. Die Namen sind im Armenier sehr häufig entstellt. Die hier gekennzeichneten Fehler und Übersetzungsmerkmale sind typisch für das ganze Werk.

Wenn der Übersetzer seine Vorlage nicht verstanden hat, hat er ohne Bedenken den Sinn geändert. S I p. 171a sagt er von Apollonius von Tyana: „*Cet Apollonius fit connaître des talismans; il faisait toute sorte de choses à l'aide des démons. [Il disait: «Quel malheur que j'aie été précédé par le] fils de Marie! Quelques-uns l'appellent* πλάνιος." Die eingeklammerte Stelle ist nach Bar-Hebraeus ergänzt. Dieser hat für πλάνιος das Wort ܦܠܢܐ, welches man mit dem griechi-

schen πέλωρ in Verbindung gebracht hat. Es ist aber wohl eine Entstellung des Wortlautes bei Michael.[1]

Der Armenier hat anscheinend die Stelle nicht verstanden und sie deshalb umgearbeitet in einem ganz anderen Sinne: A p. 103: „*En ce temps-là, Apollonius de Tyane composa, à l'aide de ses artifices, une grande quantité de talismans, en usant de procédés diaboliques, et dit: «Que je suis malheureux d'avoir été devancé par le fils de Marie, autrement, j'aurais pu soumettre le monde».*" Langlois, welcher den syrischen Text noch nicht kannte, hat bereits zu dieser Umarbeitung bemerkt: „Nichts in seinem Biographen Philostratus rechtfertigt diese Ausdrücke.[2] Der Armenier hat den Ausruf frei ergänzt und den Beinamen, den er wohl nicht verstand, weggelassen. Diese Stelle zeigt ferner noch, daß man nicht ohne weiteres den fehlenden Text im syrischen Original durch den Armenier ersetzen darf. Bar-Hebraeus hat sich mehr von Zusätzen freigehalten als die armenische Übersetzung."

Einen ferneren Beweis, daß der Armenier die Tatsachen mitunter geradezu umkehrt, gibt folgende Stelle:

A p. 104. 105.	S I p. 172.
„*Le sénateur Lipinus (Plinius!), d'après les ordres de l'empereur, massacra quantité de chrétiens, puis s'étant repenti, il adressa un rapport dans lequel il disait que «sous tous les rapports les chrétiens sont bons, sauf qu'ils ne sacrifient pas aux divinités et que le matin ils adorent le Christ.» L'empereur lui fit répondre: «Exterminez-les sans pitié.*"	„*Alors, Plinius Secundus, gouverneur d'une des provinces, condamna à mort, par ordre du roi, beaucoup de chrétiens, et en destitua beaucoup d'autres de leurs fonctions. Comme la multitude du peuple chrétien l'effrayait, il fut saisi de crainte, et, ne sachant que faire, il écrivit à Trajan en disant: «Les chrétiens ne commettent point d'autre crime que de ne vouloir sacrifier aux idoles. Le matin, en se levant, ils prient, et ils adorent le Christ comme Dieu; ils détestent l'adultère, le meurtre et toutes les œuvres mauvaises.» En apprenant cela, Trajan prescrivit et écrivit qu'on ne devait pas rechercher les chrétiens, mais si quelqu'un d'entre eux était pris, il devait être condamné. Ces choses sont racontées par Tertullien.*"

[1] Chabot p. 171 Note 9. Langlois p. 103 Note 8 hält ܦܠܐܪ für Transscription von Πελαρ, woraus das Epitheton ὁ πελώριος = Wundertäter entstanden sei.

[2] L. c. p. 103 Note 9.

Ebenso behauptet er A p. 107: „*Gerson (Cerdon),* **autrement** *appelé* **Marcion**, *et Marc parurent sous lui (Hadrien); ils étaient venus de Rome et soutenaient que Jésus-Christ n'est pas le fils de Dieu prédit par les prophètes, et qu'il n'y a pas eu de Résurrection. Sur les baptisés, ils disaient: «Au nom du Père paru, au nom de la vraie Mère, et au nom du Fils qui est descendu sur Dieu,» avec d'autres extravagances.*"

Das erste Mißverständnis mit den Namen läßt sich verstehen. Das syrische Original hat: „*Ce Cerdon qui [précéda] Marcion vint à Rome*" ähnlich wie im Griechischen Κέρδων ὁ πρὸ Μαρκίωνος. Leider läßt sich nicht nachprüfen, ob Langlois hier auch richtig übersetzt hat; auffallend ist ferner, daß A berichtet: „sie waren von Rom gekommen", während der Syrer p. 178 richtig meldet: Cerdon kam nach Rom zur Zeit des Hyginus, des neunten Bischofs. Auch die Tauffermel ist beim Armenier sicher entstellt. Der Syrer hat p. 179: „*Au nom du Père de tout, qui est inconnu, et au nom de la vérité, mère de tout, et au nom de celui qui est descendu sur Jésus.*"

Ein offenkundiger Irrtum läßt sich auch dem Armenier an folgender Stelle nachweisen:

A p. 140.

„*Quand le solitaire Apollon eût connu cet événement* [der Kaiser ließ in Antiochia viele töten, weil die Statue seiner Gemahlin gestürzt worden war], *il alla dans la ville et fit des reproches aux magistrats; puis il adressa une lettre à l'empereur dans laquelle il disait: «Tu n'ignores pas, autocrate, que nous déshonorons chaque jour notre âme, l'image de Dieu, pourquoi ne t'en chagrines-tu point et ne t'en faches-tu pas, tandis que tu es irrité de l'insulte faite à la statue de bronze de ta femme, et que tu fais massacrer des hommes, images de Dieu? Ignores-tu que tu peux créer une infinité de statues de bronze, mais que tu ne peux jamais faire des images de Dieu?»*"

S I p. 307.

„*Le bienheureux Macédonius qui ne savait rien des choses du monde, et qui n'était point instruit des Écritures, descendit reprendre des juges et leur dit de dire à l'empereur: «Considère ta propre nature; tu es homme et tu règnes sur des hommes; l'homme est fait à l'image de Dieu: n'ordonne donc pas de détruire son image. Tu es irrité pour une image de bronze! Combien l'image spirituelle n'est-elle pas supérieure à une statue inanimée. Il nous est facile de fondre de nombreuses images d'airain; mais tu ne peux créer un poil de la chevelure de ceux qui ont été massacrés.*"

Der Wortlaut der angeblichen Rede erscheint mir bei S folgerichtiger; glaubwürdiger wird auch die Rede, wenn sie an die Beamten des Kaisers (bei S) gerichtet ist als der Brief an den Kaiser selbst, wie der Armenier berichtet. Die Hauptschwierigkeit aber liegt im Namen des Mönches. Daß auch Bar-Hebraeus ihn Macedonius nennt wie S, ist weniger beweiskräftig, da er den syr. Michael vielfach ausschreibt. Nun nennt aber auch Theodoret Hist. mon. c. XIII einen Einsiedler Macedonius, der nicht schreiben konnte, nur syrisch sprach und sich beständig mit Gebet beschäftigte. Wenn dieser Macedonius, wie es wahrscheinlich ist, gemeint ist, kann er natürlich keinen Brief an den Kaiser geschrieben haben.

Der Armenier hat sich auch nicht gescheut, Briefe zu fälschen. In dem Briefe, den die Kaiser Theodosius und Valentinian an Dioskur richten, heißt es (A p. 149):

„*Amène aussi avec toi dix evêques de Palestine et Juvénal, archevêque de Jérusalem, mais n'amène point Théodoritos et les siens, qui, au temps de Cyrille, parurent faiblir dans leur foi. Julius de Rome se trouve chez nous et remplace Léon qui avait adressé à plusieurs une lettre qui, au dire des uns, n'est pas admissible, et qu'il fit présenter au concile, à l'époque de Cyrille, et fut repoussée. Amène avec toi le grand solitaire, le père des anachorètes, Mar Barsouma, qui représente les couvents de l'Orient. De notre côté, nous l'avons invité (à venir) parce qu'il possède le Saint-Esprit et qu'il a pris en aversion Nestorius et la lettre de Léon.*“

Dieser Brief, der nur wenig Berührungen in seinem übrigen Teile mit dem echten, von dem syrischen Original (II p. 25/26) richtig überlieferten Text enthält, trägt die Merkmale grober Fälschung und Unwissenheit. Von der Verdammung des Theodoret und der epistula dogmatica Leos haben die Kaiser in ihrem Briefe an Dioskur nicht gesprochen, von einer Berufung des Barsaumas ist nichts bekannt, Julius von Rom ist wahrscheinlich Bischof Julian von Kios.[1]

Bei der Aufzählung der verfolgten Bischöfe und Mönche

[1] Vgl. die Biographie von A. Wille, *Bischof Julian von Kios, der Nunzius Leos des Großen in Konstantinopel.* Kempten 1909.

hat der Armenier die Namen öfters verderbt. Ich stelle diejenigen Namen zusammen, welche vom Syrer abweichen:

A p. 176.	S II p. 176.
Johannes von Hierapolis	*Jean d'Irénopolis*
Antiperos von Anazarba	*Aiṭeviḳos d'Anazarba*
Paul le jeune d'Alexandrette qui est Scanderoun =	*Paulus d'Alexandrette*
Paul d'Ibérie	*Paulus d'Epiphania*
Nicolas de Farse	
Masinos d'Armas	*M(u)sonius von Thermae Basilicae(?)*
Constantia, évêque de Lourginia	*Constantinus de Laodicée*
p. 177.	
Onésime de Zeugma et d'Urema(?)	p. 172.
Thomas de Nargab	*Thomas de Yabroud*
Jovas de Theure	*Jean de Tedmor*
l'autre Jean d'Ahouran	*Jean évêque des moines arabes de Ḥauravîn(?)*
Thomas de Marache autrement appelé Germanicia	*Thomas de Germanicia*
Patre de Reslain	*Petrus de Reš'ayna*
Nonas de Crison	*Nonus de Circesium*
Marion du Bocher des Romains qui est Hromgla	*Mariôn de Šoura des Romains*
Zoxis d'Eldka	*Zeuxis d'Alabanda*
	p. 173.
Elaphet de Casturan	*Elpid(im) des Qasṭranayê*
Eusèbe de Jécvanos	*Eusebianus d'Hadrianas*
Acothodor d'Asone	*Agathodorus d'Aïsôn(?)*
Phaleg de Mantav	*Pelag[ius] des Qelenderayê.*

Bezüglich der verfolgten Mönche weiß der Armenier zu berichten von „*Jean le savant qui se réfugia au couvent de la montagne de Séleucie où il fut assassiné avec les frères*" (A p. 178). Syr. II p. 171 meldet nur, daß Johannes Rhetor bar Aphtonia mit seinen Brüdern nach Qennešrê am Euphrat kam und sich dort festsetzte. Manchmal scheint der Armenier einen besseren Übergang zu haben, z. B. bei der Überleitung zu den „*doctores*". Falsch ist jedoch beim Armenier die Anführung von zwei *doctores: Simeon, Gascher.* S II p. 172 lehrt uns, daß es sich um eine Person: *Siméon de Qîš* handelt. Von den eben genannten weiß der Armenier weiter zu berichten:

„Après avoir défendu et consolé la contrée désolée, ils se rendirent auprès de l'empereur pour lui adresser des rapproches avec insistance, mais cette impie demeure de Satan (Justin) donna l'ordre à ses adhérents de discuter avec ces saints personnages, et lorsque les siens furent vaincus par le Saint-Esprit qui habitait (dans leurs cœurs), il les fit étouffer en secret et disparaître."

Der Syrer berichtet ganz kurz (S II p. 172) von Berenicianus von Beit Mar Ḥanania, „einem wundertätigen Manne, welcher in seinem Eifer in die Kaiserstadt ging und den Kaiser persönlich *admonesta et réprimanda.*" Der Armenier berichtet weiter:

„Ensuite il fit massacrer (sc. der Kaiser) *tous les couvents dans les environs de Rhaga, à savoir Saint Zacchée, Saint Aba, Saint Magné avec son évêque et les moines."*

Den besten Einblick in die Arbeitsweise des Armeniers erhalten wir durch die Untersuchung, wie er seine Quellen benutzt hat. Den Beweis gibt hier die Benutzung der Plerophorien.[1] Aus der Vergleichung ergibt sich folgendes Resultat: Das syrische Original hat die Plerophorien unmittelbar benutzt, kürzt aber mitunter ab; der Armenier hat das syrische Original benutzt, mehrere Erzählungen ganz ausgelassen bezw. zerlegt, und ganz bedeutend abgekürzt. Als Beweisprobe gebe ich folgende Stelle:

Plerophorien p. 31. 32.	Michael Syrus II p. 73	Michael Arm. p. 157
XV. *„En confirmation et en témoignage de ce qui précède, il me faut ajouter à ce récit ce que m'apprit celui qui accompagna le vénérable Timothée en exil, assista à sa sainte mort et entendit ses dernières paroles. Il racontait donc que, lorsque le vénérable Timothée fut sur le point*		

[1] *Jean Rufus, évêque de Maïouma. Plérophories. Témoignages et révélations contre le concile de Chalcédoine. Version syriaque et traduction française éditées par* F. Nau *Patrologia Orientalis ed.* Graffin-Nau t. VIII. Paris 1912. Fasc. 1.

Plerophorien p. 31. 32	Michael Syrus II p. 23	Michael Arm. p. 157
de mourir, il convoqua les chefs du clergé et leur dit: «Même si je suis insensé, comme parle le bienheureux Apôtre (II. Cor. XII 11), je crois cependant qu'il est nécessaire, pour que vous soyez avertis et que vous ayez une connaissance parfaite de (notre) temps, que je vous raconte ce qui m'advint, quand j'étais petit enfant et j'allais un matin à l'école. Un vieillard excellent, vénérable et ami de Dieu, me rencontra: il me prit la tête dans ses mains et il m'embrassa avec un visage joyeux et resplendissant, en me disant: «Salut, Timothée, évêque de perfection», et quand il eut répété trois fois, il disparut, et je ne le vis plus jamais».“	XV. *„Timotheus étant sur le point de mourir raconta que quand il était jeune, et s'en allait dès le matin à l'école, un vénérable vieillard l'acosta, lui prit la tête dans ses mains et le baisa en disant: «Salut, Timotheus, évêque de perfection.» Et après avoir dit cela trois fois, il devint invisible.“*	17. *„Saint Timothée, au moment de s'endormir, me raconta: «Quand j'étais encore jeune enfant et qu'un jour j'allais à l'école, je rencontrai un vieillard lumineux qui embrassa ma tête et dit par trois fois: «Je te salue, Timothée; c'est toi, patriarche de la perfection, qui dois être la cause de la guérison des membres du Christ».“*

Folgende Stelle zeigt noch deutlicher, daß der Armenier nur das syrische Original benutzt und abgekürzt hat.

Plerophorien p. 14. 15	Mich. Syr. II p. 70	Mich. Arm. p. 154. 155
III. *„C'était de ce même abba Pélage qui était prophète, que notre père nous racontait lorsqu'il était allé avec d'autres saints trouver ce vieillard: «Il eut encore une autre vision avant le concile et il se mit à dire en pleurant: «Malheur à Pulchérie! Malheur à Pulchérie! Malheur à Pulchérie!»*	III. *„Pelagius eu tencore une autre vision avant l'époque au synode; et il se mit à dire en pleurant: «Malheur à Pulchérie! Malheur à Pulchérie!» Et comme on le pressait souvent d'expliquer ce qu'il avait dit, il répondit: «Pulché-*	3. *„Saint Vlacien eut un jour une vision et dit: «Malheur à Pulchérie, malheur à Pulchérie!» Comme quelques personnes lui en demandaient la cause, il dit: «Pulchérie qui s'est offerte elle-même à Dieu, se prostitue, s'éloigne de*

Plephorien p. 14. 15	Mich. Syr. II p. 70	Mich. Arm. p. 154. 155
Et quand nous lui demandâmes avec grande insistance de révéler ce que signifiaient ses paroles, il dit: «Pulchérie, qui a promis sa virginité à Dieu, qui a chassé Nestorius et qui est représentée par tous les saints de tous les pays une sainte et une vierge, elle qui se tenait à la tête de l'orthodoxie, elle est sur le point de devenir infidèle à sa foi comme à sa virginité et de maltraiter les saints.» C'est aussi ce qui arriva; elle renia les promesses de pureté qu'elle avait faites au Christ, elle se maria à Marcien et elle devint l'héritière de son empire, de son impiété et des peines qui lui sont réservées." [1]	*rie, qui a voué à Dieu sa virginité et qui a chassé Nestorius, est sur le point de prostituer sa virginité, de déchirer la foi et de persécuter les saints.» Ce qui arriva: elle se maria à Marcianus et changea la vraie foi."*	*lui et elle devient la cause de la destruction de l'orthodoxie»."*

Es ist ohne Zweifel auffallend, daß der Armenier, der sonst gerade in der Wiedergabe der Legenden sehr ausführlich geschrieben hat, diese „Erzählungen" nur verkürzt wiedergibt. Denn das parteipolitische Interesse, das ihn sonst bei der breiten Schilderung der Legenden leitet, war auch bei den „Plerophorien" gegeben. Bei dem überall sich zeigenden Bestreben, seine Vorlagen abzukürzen, ist es nicht verwunderlich, daß die Richtigkeit der Angaben darunter gelitten hat.

Indes hat der Armenier auch an mehreren Stellen eine richtigere Wiedergabe von Namen als der Syrer. Betreffs der Teilnehmer am Konzil von Nicäa heißt es:

---

[1] Ms. D hat noch einen längeren Zusatz. Vgl. Nau l. c. p. 15, Note 1. Ähnliche Legenden finden sich bei vielen griech. und syr. Historikern. Vgl. F. Haase, *Patriarch Dioskur I. von Alexandria.* Breslau 1908, S. 184—188 (*Kirchengesch. Abhandlungen. Herausgegeben von* M. Sdralek. VI. Bd.).

A p. 117	S I p. 244
„Les patriarches étaient les suivants: Alexandre d'Alexandrie, Macaire de Jérusalem, Eusthate d'Antioche, Arisdagues d'Arménie, Ousios de Courtapia, Picus et Picis (Victor und Vincentius), prêtres de Rome, légats du pape, Julius de Sebaste et Jacques de Nisibe."	*„Les premiers étaient: Eusebius, qui, je pense, était de Rome; Alexandre d'Alexandrie avec Athanase, son disciple; Jacques de Nisibe, et Eustathius d'Antioche."*

Auch an folgender Stelle scheint A einen besseren Text zu überliefern:

A p. 128	S I p. 279
„après son entrée dans la ville, Julien augmenta le salaire des troupes qu'il avait rassemblées et qu'il conduisait en Perse. Cette mesure fit hausser le taux de l'argent et la populace de la ville lui adressa des insultes: «Pourquoi portes-tu inutilement cette barbe longue et épaisse? Laisse-nous l'arracher, fais en une corde, attache-la aux cornes des taureaux, amène-les et sacrifie aux idoles, en témoignage de l'amour que tu leur as voué?»"	*„Quand il vint à Antioche, il diminua le prix de tout ce qu'on y vendait; mais les Antiochéniens ne le supportèrent point, car ils s'agitent facilement. Ils répandirent le mépris sur l'empereur. Ils vociféraient, et tournaient en dérision sa barbe parce qu'elle était longue. Ils disaient: «Coupe ta barbe, et tresses-en des cordes»."*

Die Erbitterung der Antiochener läßt sich nicht gut erklären, wenn Julian den Preis der Lebensmittel verminderte, wie S behauptet. A gibt einen besseren Erklärungsgrund.

Ebenso scheint die Einleitung und Verbindung der Plerophorien beim Armenier eine bessere zu sein als in S II p. 69, wo die Wiedergabe dieser Legenden unmittelbar nach der Bischofsliste der Väter von Chalcedon eingeleitet wird mit den Worten: «*Nous écrivons les Plérophories* ...» der Armenier handelt über Petrus von Gaza und sagt dann (A p. 154):

„Ce saint homme Pierre avait pour élève le moine Jean, qui était un inspiré. Jean écrivit 72 récits qu'il savait ou qu'il avait appris d'autres, et des prédictions de ce qui advint avant et après le Concile. Il démontra et prouva que ce conciliabule fallacieux de Chalcédoine était impie, et qu'il eut bien à cause de la colère et de l'abandon du Seigneur, et non par l'inspiration du Saint-Esprit, comme ceux de Nicée, de Constantinople et d'Ephèse. C'est ce que nous avons en vue de démontrer ici pour l'instruction des fidèles orthodoxes. Bien que ces faits aient eu lieu avant et après (le Concile), nous ne ferons pas de coupures dans les récits du saint homme Jean, qui s'exprime ainsi ..."

Darauf folgen die Plerophorien.

Diese Untersuchungen ergeben folgendes Resultat: 1. Die armenische Chronik Michaels des Großen ist keine Übersetzung der syrischen Chronik dieses Historikers, sondern eine selbständige Arbeit von armenischen Redaktoren. 2. Die armenischen Redaktoren haben im allgemeinen völlig selbständig die Vorlagen verarbeitet; sie haben große Teile ganz weggelassen, die übrigen Teile oft stark verkürzt, besonders in der Wiedergabe von Namen sind sie sorglos verfahren. Aus lokalpatriotischem Interesse haben sie eine Anzahl von Nachrichten und Legenden aus der Kirchengeschichte Armeniens eingeschaltet und dadurch ihrer Redaktion bleibenden Wert verliehen.

Koptische Kunst in Jerusalem.

Von

Dr. Anton Baumstark.

In meinem unter dem Titel *Palaestinensia* in der *Römischen Quartalschrift für christl. Altertumskunde u. für Kirchengeschichte*[1] erstatteten „vorläufigen Bericht" über die archäologischen und kunstgeschichtlichen Ergebnisse meines orientalischen Studienaufenthaltes 1904/05 habe ich beiläufig auf ein ikonographisch in hohem Grade interessantes Denkmal koptischer Tafelmalerei in Jerusalem hingewiesen: eine Darstellung des als Weltrichter thronenden Pantokrators zwischen den beiderseits in je zwei Sechserreihen übereinander gleichfalls thronend gegebenen weißgekleideten 24 Ältesten der Apokalypse, das Ganze seitwärts durch je eine an die Erzengel des 'Ανάστασις-Mosaiks im Dome zu Torcello erinnernde Engelgestalt abgeschlossen. Es sei mir gestattet, im folgenden jenen Hinweis durch einige zusammenfassende Bemerkungen über die von mir in der Heiligen Stadt notierten — allerdings höchst bescheidenen — Denkmäler koptischer „Kunst" zu ergänzen.

Die Kopten besitzen im Bereiche der Grabeskirche abgesehen von der in ihrer Gesamterscheinung durchaus modernen Hauptkirche ihres im Gebiete des Domhofes der Kreuzfahrerzeit gelegenen Klosters drei Kapellen: die rückwärtig an die Aedicula des Heiligen Grabes angebaute im Innern des Rotundenteiles der Grabeskirche selbst, die dem Erzengel Michael gewidmete, in die man rechter Hand vom Eingang der Grabeskirche zu ebener Erde von dem Vorplatze derselben eintritt, und eine von dieser aus auf einer

---

[1] XX (1906) S. 123—149, 157—188. Die betreffende Bemerkung S. 171.

Treppe zu erreichende. Was die beiden letzteren Räume zur Zeit meiner Anwesenheit in Jerusalem an irgendwie möglicherweise kunstgeschichtlich interessierenden Dingen boten, habe ich registriert und übergebe hiermit den Ertrag meiner an Ort und Stelle gemachten Notizen der Öffentlichkeit.

Von Holzarbeiten, deren sonst kunstgeschichtlich bedeutungslose koptische Gotteshäuser fast noch am ehesten bemerkenswerte Beispiele aufzuweisen lieben, verdient die in eingelegter Arbeit ausgeführte Abschlußwand des Haikals der oberen Kapelle Hervorhebung. Sie ist datiert vom J. 1102 der Martyrerära, mithin eine Schöpfung noch von der Wende des 14. zum 15. Jahrhundert. Gewiß durchweg jünger ist alles, was an Werken des Pinsels vorhanden ist. Es handelt sich teils um eigentliche Tafelbilder, teils um unmittelbar gleichfalls auf Holz aufgetragene malerische Füllung einer Wandnische in der unteren Kapelle. Meist sind es ganz junge, man möchte sagen: von gestern stammende Sachen. Einen etwas älteren Eindruck machen nur die im folgenden mit * bezeichneten Stücke.

Ein Einzelbild des thronenden Pantokrator begegnet auf je einer Tafel der unteren und der oberen *Kapelle im gleichen Typ. Der Herr trägt die Pontifikalkleidung des griechischen Ritus: Sakkos, Omophorion und die aus der byzantinischen Kaiserkrone hervorgegangene Kopfbedeckung. Die Linke hält das geöffnete Buch, die Rechte segnet. An den vorderen Fußstollen und den Ecken der Rücklehne des Thrones sind die vier Evangelistensymbole angebracht: ein Nachhall des Thronens auf den Cherubim im Sinne ATlicher Stellen. Der ganze Typ des als priesterlicher βασιλεύς gefaßten erhöhten Christus ist auch der späten griechischen und russischen Kunst geläufig und dürfte aus ersterer zu den Kopten übergegangen sein.

Er kehrt auch im Zentrum der eingangs berührten Komposition * wieder, die in der oberen Kapelle die Rückwand des Altarraumes schmückt. Ich bemerke bezüglich derselben noch Folgendes. Die Ältesten tragen sämtlich geschlossene

Bücher. Jede ihrer vier Reihen wird nach dem Pantokrator zu durch die Figur eines diesem zugewandt stehenden Engels eingeleitet. Sämtliche Gestalten außer jenem sind zu $^3/_4$ im Profil gegeben. Das Ganze besteht aus fünf Holztafeln, deren je eine den Pantokrator, einen der in gleicher Größe mit diesem nach außen abschließenden Engel und eine Doppelreihe der Ältesten trägt.

Die Gottesmutter erscheint auf einem Tafelbild im Treppenaufgang zwischen den beiden Kapellen so, wie sie auch das Altarbild in der an die Aedicula des Heiligen Grabes angebauten Kapelle zeigt: sie selbst in Brustbild, das Gesicht leicht nach rechts — vom Beschauer aus — gewandt, wie sie auf ihrem linken Arm das Jesuskind hält, flankiert auf jeder Seite durch einen in Vollgestalt und darum in kleinerer Proportion gegebenen Engel. Es ist das eine eigentümliche Abwandlung des wohl unter dem Einfluß des Ephesinums entstandenen frühchristlichen Typs der von einer Engelswache umgebenen θεοτόκος mit dem Kinde, der man auch in den koptischen Kirchen Kairos und Alt-Kairos begegnet.[1] Sie wird als autochthon koptisch zu gelten haben.

Die beiden Engel unseres Madonnentyps wollen zweifelsohne, auch wo nicht eine Beischrift dies sichert, nach der Intention des Künstlers als Gabriel und Michael verstanden werden. Von diesen erscheint der letztere zweimal als vollständige stehende Frontalfigur. Das einemal, in der Wandnische der unteren Kapelle, ist der in koptischer Kunst so besonders beliebte und wohl gerade in Ägypten in unmittelbarem Anschluß an das Bild des alten Thout entstandene Typ des ψυχοπομπός-Erzengels gegeben, der mit der Rechten die Seelenwage und in der Linken ein — bei diesem speziellen Exemplar gesenktes — Schwert hält.[2] Das anderemal, auf

[1] Ein von demselben für seine Privatsammlung erworbenes Exemplar hat Se. Königl. Hoheit Herzog Johann Georg zu Sachsen *Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens* S. 103 des Illustrationsteiles in Abb. 222 wiedergegeben.

[2] Vgl. meine Bemerkungen *Hochland* III (1906) S. 451 und *Monatshefte für Kunstwissenschaft* IV (1911) S. 258. Das Alter, welches gerade auf ägyptischem Boden der Verknüpfung der Gestalt des Erzengels Michael

einem Tafelbild der oberen Kapelle*, hält die Rechte des Archistrategen das gezückte Schwert erhoben, während aus seiner Linken eine lange Schriftrolle herabwallt: unverkennbar eine Modifizierung des vorigen Typs mit Ausschaltung des Thout-Motivs der Seelenwägung.

Gleichfalls in der Wandnische der unteren und auf einem Tafelbild der oberen Kapelle ist Johannes der Täufer, auch er als stehende Frontalfigur, vorgeführt. Geflügelt als der vom Propheten Malachias geweissagte Engel, der den Weg vor dem Herrn bereitet, hat er links zu seinen Füßen das Emblem seines abgeschlagenen Hauptes auf der Schüssel liegen. Der das auch sonst viel vorkommende Flügelmotiv und dasjenige des Hauptes auf der Schüssel verbindende Typ ist, wenn nicht spezifisch palästinensisch, so doch jedenfalls in der griechischen Tafelmalerei Palästinas besonders beliebt[1], der koptischen Kunst aber auf ihrem ägyptischen Heimatboden, wenn mich meine Wahrnehmungen in den koptischen Kirchen Kairos und Alt-Kairos nicht täuschen, durchaus fremd.

Das dagegen für sie in seiner ausgedehnten Anwendung so bezeichnende Motiv des Reiterheiligen tritt dreimal auf. Zunächst zeigt von zwei hierhergehörigen Tafelbildern der unteren Kapelle eines die arabische Beischrift: صورة القديس تادرس ابن يوحنا (Bild des hl. Theodoros, Sohnes des Johannes). Der Heilige hoch zu Roß nach rechts sprengend durchsticht mit einer Lanze, deren Schaft oben in ein Kreuz ausläuft, einen Drachen. Hinter ihm sitzt eine männliche Gestalt in kleineren Proportionen auf seinem Pferd und vor ihm ist, etwas in den Bildhintergrund gerückt, eine solche an einen Baum gebunden. Die Angabe des Vaternamens scheint als

mit dem Schicksale der Seele nach dem Tode eignet, wird am besten durch die vom J. 409 datische Inschrift Nr. 48 bei Lefebvre *Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Égypte* (S. 41) beleuchtet, in der es heißt: ΚΑΙ ΑΥΤΗΝ / ΚΑΤΑ ΞΙΩϹΟΝ ΚΑΤΑϹΚΗΝΩϹΕ / ΔΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ϹΟΥ ΚΑΙ ΦΩΤΑΓΩΓΟΥ / ΑΡΧΑΝΓΕΛΟΥ ΜΙΧΑΗΛ / ΕΙϹ ΚΟΛΠΟΥϹ ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ usw.

[1] Vgl. darüber *Röm. Quartalschrift* XIX (1905) S. 205 in meinen Ausführungen *Zur ersten Ausstellung für italo-byzantinische Kunst in Grottaferrata*, wo ich auch auf zwei Exemplare des 17. Jahrhunderts im Museo Cristiano des Vatikans hinweise.

den dargestellten Theodoros den Stratelaten zu erweisen und in der an den Baum gebundenen männlichen Gestalt das Menschenopfer erblickt werden zu müssen, das dem von ihm getöteten göttlich verehrten Drachen bestimmt war.[1] Das zweite der fraglichen Tafelbilder zeigt zu äußerst rechts einen heiligen Hierarchen mit geschlossenem Buche. Auf ihn sprengt der kriegerische Reiterheilige zu, indem er ein Schwert zückt, das niedersausen zu lassen, ihn ein ihm erscheinender Engel hindert. Zu seinen Füßen liegt unter einem gestürzten Pferde am Boden ein Mann, der sich das eigene Schwert in den Leib rennt. Zweifellos zutreffend wurde mir von den mich führenden Geistlichen der Dargestellte als der in der koptischen Kirche hochverehrte hl. Merkurios bezeichnet, den die Legende mit dem Tode des Julianus Apostata in Zusammenhang bringt. Der Hierarch ist der hl. Basileios, der den Martyrer bittet, die Christen an ihrem letzten Verfolger auf dem Throne der Cäsaren zu rächen. Der sich selbst tötende Gestürzte ist der Kaiser. Vgl. das koptisch-arabische Synaxar zum 25 Hatur, wo allerdings der Heilige selber den Kaiser mit der Lanze nicht nur vom Pferde stürzt, was unser Bild als schon geschehen vorauszusetzen scheint, sondern auch tötet.[2] Von den beiden Tafelbildern war wenigstens 1904/05 dasjenige des hl. Theodoros an der Abschlußwand des Haikal, dasjenige des hl. Merkurios an der Seitenwand der Kapelle rechts vom Eintretenden aufgehängt.

Die dritte Verwendung des Reiterheiligentyps findet auf den Flügeln eines kleinen Triptychons* in der oberen Kapelle statt. Das Mittelstück desselben zeigt das Brustbild der Gottesmutter genau in derjenigen Fassung, in welcher es sonst zwischen den beiden Engeln begegnet. Auf den Flügeln sind rechts — vom Beschauer aus — oben der hl. Petrus, unten der hl. Demetrios, links oben der hl. Paulus, unten der hl. Georg gegeben. Die Apostelfürsten erscheinen gleichfalls im Brustbild, die beiden anderen als Reiterheilige, jeder einen Drachen mit der am Ende des Schaftes durch das Kreuz

[1] Vgl. **Hengstenberg** Neue Serie II (1902) S. 259 dieser Zeitschrift.
[2] Ausgabe von **Forget** (im *CSCO.*) I S. 81.

geschmückten Lanze durchbohrend. Alle Gestalten weisen griechische Beischriften auf: ΜΗΡ ΘΥ, Ο ΑΓ ΠΕΤΡΟΣ, Ο ΑΓ ΠΑΥΛΟΣ, Ο ΑΓ ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ, Ο ΑΓ ΓΕΩΡΓΙΟΣ. Dieselben Reiterheiligen stellt auf den Flügeln eines Triptychons mit Brustbild der Gottesmutter als Mittelstück sich z. B. auch eine von mir in Jerusalem erworbene moderne russische Ikon gegenüber.

Von sonstigen repräsentativen Darstellungen ist nur noch ein Tafelbild der unteren Kapelle namhaft zu machen, auf dem Konstantin und Helena das aufgefundene Kreuz des Herrn zwischen sich haltend wieder als Frontalfiguren dastehen. Der Typ ist in der eigentlich byzantinischen Kunst weit verbreitet. Sein ältestes erhaltenes Exemplar dürfte eine Miniatur des illustrierten Berliner syrischen Homiliars *Sachau 220* sein. Ich habe ihn an anderem Orte[1] als in Jerusalem bodenständig und als ein direktes Erbe der monumentalen Kunst des 4. Jahrhunderts erwiesen.

Von biblischen Szenen erscheint schließlich eine einzige gleichfalls auf einem Tafelbild der unteren Kapelle: die Himmelfahrt des Elias. Der Prophet selbst und sein Wagen sind genau so wie auf dem betreffenden, iberisch-griechischen Fresko der Kreuzklosterkirche bei Jerusalem.[2] In der Landschaft mit Fluß unten steht dagegen allerdings hier nur Elisäus ohne seinen dortigen, wahrscheinlich aus einem alten Flußgott entstandenen Doppelgänger.

Man sieht: unsere Denkmäler koptischer Tafelmalerei sind nicht nur verhältnismäßig wenige und von geringem Alter; sie sind vielmehr auch weit davon entfernt, als sichere Zeugen

---

[1] *Konstantiniana aus syrischer Kunst und Liturgie. 1. Die Federzeichnung eines jakobitischen Homiliars und das mutmaßliche Apsismosaik der konstantinischen Martyrionsbasilika in Jerusalem* bei Dölger *Konstantin der Große und seine Zeit. Gesammelte Studien. Festgabe zum Konstantins-Jubiläum 1913 und zum goldenen Priesterjubiläum von Mgr. Dr. A. de Waal.* S. 219—234. Vgl. Taf. VII, wo ich mit der erstmals schon in Sachaus Katalog der Berliner syrischen Hss. wiedergegebenen Darstellung der syrischen Hs. diejenige des Mosaikenschmucks von Hosios Lukas zusammenstelle.

[2] Vgl. *Monatshefte für Kunstwissenschaft* I (1908) S. 776 (mit Abb. 7) und 784 in meinem Aufsatz über *Die Wandgemälde in der Kirche des Kreuzesklosters bei Jerusalem.*

einer spezifisch koptischen Ikonographie gelten zu können. Bald zeigen, wie bei dem Triptychon, griechische Beischriften die Stärke des Zusammenhangs vielmehr mit griechischen Werkstätten. Bald scheinen, wie bei demjenigen des Vorläufers und der Kreuzaufrichtung durch Konstantin und Helena, ursprünglich epichorisch palästinensische Typen gegeben zu werden. Bald überrascht, wie bei der Himmelfahrt des Elias, eine frappante Übereinstimmung wenigstens mit einem bestimmten einzelnen nichtkoptischen Monument auf dem Boden Palästinas. Bald steht, wie beim kaiserlich-priesterlichen Pantokrator, die Präsumption eher für eine mindestens im allgemeinen griechische als für eine koptische Herkunft eines Typs. Bald endlich erleidet, wie beim Michael des Tafelbildes in der oberen Kapelle, ein echt koptischer Typ eine merkwürdige Abbiegung. An wirklich koptischem Typengut bleibt dem allem gegenüber herzlich wenig: die Komposition mit den 24 Ältesten, das Madonnenbrustbild zwischen den Engeln, Michael mit der Seelenwage und die Reiterheiligen. Aber gerade in ihrem vielfach unkoptischen Charakter scheint mir ein gewisser Wert dieser so bescheidenen Stücke zu liegen. Man kann an ihnen fast mit Händen greifen, wie sehr noch bis in eine unmittelbar hinter uns liegende Vergangenheit — wenn man nicht lieber sagen will: bis in die Gegenwart — hinein die einheimische Kunstübung Jerusalems diejenige einer einzelnen fremden Kolonie in den Mauern der Heiligen Stadt beeinflußt hat.[1] Und nun bedenke man wie arm und dürftig doch das Einheimische selbst in Jerusalem längst geworden ist. Mit welcher Stärke muß da erst in den Zeiten ihrer Hochblüte die im konstantinischen Zeitalter neugeschaffene „Sadt unserer Gottes“ den Kolonien auswärtigen Kirchentums und Mönchtums, die in ihr schon seit dem 4. und 5. Jahrhundert nicht fehlten, künstlerische Impulse gegeben

[1] Ein interessantes Seitenstück hierzu bildet eine Notiz in den äthiopischen Annalen des abessinischen Königs Ijāsu II Kap. 33 (Übersetzung von Guidi im *CSCO. Ser. Aethiopici. Series altera.* Tom. VI S. 106), wo es als Zeichen höchster Schönheit eines Muttergottesbildes hervorgehoben wird, daß dasselbe „alle durch unsere guten Könige aus Jerusalem und Ägypten gekommenen Bilder“ übertroffen habe.

haben, die nicht verfehlen konnten, durch das Medium jener Kolonien auch auf deren jeweiliges Mutterland zu wirken! Man ahnt in den beiden armseligen koptischen Kapellen etwas von dem ehemaligen weitgreifenden Einfluß Jerusalems und Palästinas überhaupt für die Entwicklung der christlichen Kunst und namentlich ihrer Ikonographie und von den Wegen, auf denen jener Einfluß sich geltend machen konnte und mußte. Diese Tatsache mag es rechtfertigen, daß ihnen die vorliegenden Zeilen gewidmet wurden.

DRITTE ABTEILUNG.

A) MITTEILUNGEN.

Katalog christlich-arabischer Handschriften in Jerusalem.

(Fortsetzung.)[1]

III. Die christlich-arabischen Hss. des griechischen Klosters beim Hl. Grabe.

Die Sammlung arabischer Handschriften im griechischen Patriarchat und Kloster beim Hl. Grabe hat bereits i. J. 1901 eine Inventarisierung durch den damaligen Bibliothekar, jetzigen Archidiakon Κλεοπᾶς Μ. Κοικυλίδης erfahren: Κατάλογος Ἀραβικῶν χειρογράφων τῆς Ἱεροσολυμιτικῆς Βιβλιοθήκης. Ἐν Ἱεροσολύμοις 1901. 8⁰. VII, 168 S. So begrüßenswert diese Bekanntmachung einer reichen, unerschlossenen Handschriftensammlung war, so gewährt der Katalog doch nicht in allweg einen genügenden Einblick in den Inhalt der beschriebenen Hss. Diesem Mangel möge, soweit notwendig, durch die folgenden „Ergänzungen", die sich auf die Werke christlichen Inhalts beschränken und an wenigen Stellen Berichtigungen gleichkommen, abgeholfen sein. Seit Veröffentlichung des Kataloges bis zu meinem Besuche der Bibliothek Oktober 1910—April 1911 kamen noch Zugänge mit 13 Codices, welche hier zum erstenmale beschrieben werden.

Die arabische Abteilung der Handschriftenbibliothek beim Hl. Grabe setzt sich zusammen aus den ehemaligen Sammlungen des Klosters Mâr Sâbâ im Wâdî an-nâr und des Heilig-Kreuz-Klosters bei Jerusalem (jetzt Patriarchats-Seminar) und aus Überweisungen aus verschiedenen Landkirchen. Manche Stücke mögen auch zur Vermehrung des Bestandes erworben sein.

Fast ausschließlich dienten die hier gesammelten Bücher dem praktischen Gebrauche des Klerus und dem Kulte, nur wenige haben

---

[1] Nachträge zum I. Teil (s. Jahrg. 1914, S. 88—120, 312—338): S. 88, Z. 26 lies: (33) statt (30). — S. 97, Z. 10: Ibn as-sallâl (Sohn des „Korbmachers"). — S. 106, Z. 4: 10. Rabîʿ I 1162 (H. = 28. Febr. 1749). — S. 107, Z. 6 v. u. lies: الآلام statt الالم, — S. 114. Z. 12 v. u.: „Rechtführende Sittenpredigten". — S. 331 zu **74**: Gesundheitslehre, verfaßt von Mûsâ ibn ʿAbdallâh al-Isrâʾîlî al-Qorṭobî (von Cordova), d. i. Moses Maimonides. Vgl. Dr. Kroner. *Die Seelenhygiene des Maimonides.* 1914. — *Ebd.* zu **75**: Abschr. 19. Jahrh. Vgl. Brockelmann, *Gesch. der arab. Lit.* II, 484. — S. 332, Z. 10: ʿAlî ibn abî Ṭâlib. Z. 24: الغماز. — S. 336, Z. 1: بعض المدائح. (Hinweise von H. Prof. C. F. Seybold, Tübingen.)

literarische Bedeutung. Besonderes liturgiegeschichtliches Interesse beanspruchen die alten Euchologien, bibelwissenschaftliches die Evangelienübersetzung des Kopten Ibn al-ʿAssâl.

a) Ergänzungen zum Katalog von K. Κοικυλίδης.

1. — Nomokanon. Übersetzung von Kanonessammlungen des Johannes Zonaras, Theodoros Balsamon, Matthaios Blastares u. a.

Zu Nr. 1—17 s. den griech. Text bei Rhalles und Potles, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων κτλ. Athen 1852—1859. Bd. II u. III. — Nr. 18—21 = Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio.* Flor. 1757 sqq. t. III. p. 829—844. — Zu Nr. 23—36 s. den Text bei Rhalles-Potles a. a. O. Bd. IV, S. 1—375. — Nr. 37 = *ebd.* Bd. VI, S. 1—30. — Nr. 38 = *ebd.* S. 46—49. — Nr. 42—83 sind die 40 Τίτλοι des Πρόχειρος νόμος, hrsg. v. K. E. Zachariae von Lingenthal, Heidelberg 1837. — Nr. 85—98 = Auszüge aus dem Texte bei Rhalles-Potles a. a. O. Bd. I, S. 13—335. — Nr. 99—112 Inhaltsübersicht und systematische Zusammenstellung der von Balsamon behandelten Materien.

2. — Übersetzung des auch in Druck erschienenen Psalmenkommentars: Ἑρμηνεία εἰς τοὺς ρν' ψαλμοὺς τοῦ προφητάνακτος Δαβίδ, συντεθεῖσα ὑπὸ τοῦ . . . ἀοιδίμου Πατριάρχου τῶν Ἱεροσολύμων Ἀνθίμου. Τομ. 2. Ἐν Ἱεροσολύμοις. 1855. Der 1. Bd. enthält die Biographie des P. Anthimos (1788—1808). [Vgl. Χρυσόστομος Α. Παπαδόπουλος, Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων. 1910. S. 648.] Der Kommentar fußt fast ausschließlich auf der Autorität der Väter. Die ziemlich freie Bearbeitung im Arabischen nennt weder Autor noch Übersetzer.

3. — Handbuch der dogmatischen und pastoralen Theologie, von dem Maṭrân Anthimos von Skythopolis, dem nachmaligen Patriarchen von Jerusalem (vgl. 2), ursprünglich griechisch abgefaßt, und von ihm selbst i. J. 1785 arabisch bearbeitet. (Vgl. unten 38.)

Das in 5 Bücher eingeteilte Werk behandelt I. die Lehre von Gott und der Trinität (43 Kapp.), II. die Schöpfung und anthropologische Fragen (59 Kapp.), III. die Inkarnation

des Logos und christologische Häresien (40 Kapp.), IV. Sünde und Gnade (29 Kapp.), V. Sakramente und Benediktionen.

7. — Titel: باب الاعراب عن لغة الاعراب, in der Einleitung erklärt mit اى مدخل الكشف عن لغة العرب. Der Verfasser des Lexikons Gabriel Farḥât (gest. 1732) gibt zu den alphabetisch geordneten Stichworten jeweils die Synonyma, sachliche Erklärungen, bei Substantiven den Plural, bei den Verba die Aoristform, dazu zahlreiche Paradigmen des Sprachgebrauchs. (Ed. Marseille 1849).

Der Text ist fortlaufend ohne Unterbrechung geschrieben; die Stichworte rot. — Abschrift: 1723 in Ḥâṣbejjâ (am Hermon) von Athanasios, Maṭrân von ʿAkkâ.

8. — Der Band enthält im Hauptteile die Streitschrift des Meletios Syrigos (gest. in Galata 1664) gegen die Confessio fidei des zum Kalvinismus geneigten Patriarchen Kyrillos Lukaris (gest. 1638) von Kpel. Die von dem Patriarchen Dositheos von Jerusalem (1609—1707) verfaßte Einleitung (S. 1—8) gibt einen historischen Überblick über den Lutheranismus und den Versuch der Kalvinisten, in Kpel Fuß zu fassen, und eine Biographie des den Kalvinismus bekämpfenden Meletios. Aus dieser Einleitung erfahren wir auch, daß Dositheos die Absicht hatte, das ihm bereits in arabischer Übersetzung vorliegende Werk des Meletios in seiner von ihm eingerichteten Druckerei in Druck zu geben, wegen mangelnder Mittel und wegen der unruhigen Zeitverhältnisse aber davon Abstand nahm.

Vgl. J. Pargoire, *Meletios Syrigos, sa vie et ses œuvres* in *Échos d'Orient* XI (1908) p. 264—280, 331—340, XII (1909) p. 17—27, 167—175, 281—286, 336—342. Die Ἀντίρρησις des Meletios mit vorausgehender Biographie zusammen mit des Dositheos *Ἐγχειρίδιον ἔλεγχον τὴν καλβινικὴν φρενοβλάβειαν* hrsg. Bukarest 1690.

9. — Schm.: Viele bunte Federzeichnungen von Vögeln und anderen Tieren, Blumen, Bäumen und Personen am Rande und Vignetten; davon ein Beispiel (Noë mit den Seinigen in der Arche) abgebildet von Baumstark in der alten Serie dieser Zeitschrift V S. 293. — Abschr.: Sonntag 19. Mai 1767 von dem Diakon Ǧirǧis ibn Miḫâʾil ʿAkkâd aus Ṭarâbulus (Bl. 270ᵇ).

Patristische Miszellaneen.

I. Bl. 1ᵇ—187ᵃ (Nr. 1—6 des Kat.) Väterkatene zum Pentateuch (identisch mit Nr. 11* der literar. Hss. des jakob. St. Markuskl. in Jerusalem, s. *Oriens Christianus*, Neue Serie II [1912] S. 131, und mit *Cod. Monac. ar. 235*).

II. Bl. 187a—193b (Nr. 7). Bemerkungen über den Stammbaum Christi.

III. Bl. 193b—197b (Nr. 8) Anonyme Homilie über den rechten Schächer. Inc. افتح فاى ايها الابن المحيى وفوى لسانى على اظهار سرائرك واضئْ عقلى لانظر معجزاتك الخ

IV. Bl. 197b—201a (Nr. 9) Geschichte des hl. Klemens (ohne Überschrift). Incipit: ان المعلم بطرس لما اجتاز ببعض سواحل البحر وكان منه اندراوس ويوحنا وفيلبس راى هو باكليمس واقفان (واقفًا = sic) يبكى لِما ناله من هول البحر. فقال المعلم بطرس لاخيه وتولا بولس كسّر الاصنام ما كان :Desinit .نحب ان نعلم خبر هذا الغلام الخ من ذهب وفضة قطعه وفرقه على الفقرا والمساكين. وما كان من رخام وخشب كسره ورماه فى اللفاحة وثبت عندهم بطرس وعلمهم الايمًا (الايمان = sic) وعمل لهم كنيسة و .... وذهب فى الكرازة.

V. Bl. 201b—277a Verschiedene Väterhomilien: 1) auf den Palmsonntag von (Ps.) Chrysostomos (Bl. 201b—204b); 2) über den verdorrten Feigenbaum von dems. (Bl. 205a—207b) = Migne, *P. gr.* 59, 585—590 (= S. Anna 38, 7); 3) über die zehn Jungfrauen von dems. (Bl. 208a—211a) = *ibid.* c. 527—532 (= S. Anna 38, 8); 4) über das den Herrn salbende Weib von dems. (Bl. 211b—216b) = *ibid.* c. 531—536 (= S. Anna 38, 10) 5) über Judas von dems. (Bl. 217a—222b), (= S. Anna 38, 9).

6) „Sehr wunderbare Rede, die am Morgen des großen Freitags gesprochen wird", über die Leidensgeschichte des Herrn, mit „sehr nützlichen Fragen und Antworten", gesammelt aus den Erklärungen der Lehrer und Väter über diesen Gegenstand (Bl. 223a—232b). Incipit: ربما قومًا (sic) منكم يظنون باننا ليس نترككم ان تذهبوا الى منازلكم وتستريحوا الخ. 7) „Wunderbare Rede, die über die Kreuzigung unseres Herrn Jesus Christus gesprochen wird" (Bl. 233a—249a). Incipit: اننى امدح شوقكم واجتهادكم فى امانتكم ايها المسيحيين المباركين واجتماعكم اليوم الخ 8) Auf die Grablegung Christi für den großen Samstag von (Ps.) Epiphanios von Cypern (Bl. 250a—259a) = Migne, *P. gr.* 43, 440—464 (= S. Anna 38, 13). 9) Auf Ostern von J. Chrysostomos (Bl. 259b—262a) (= S. Anna 38, 14; G. Graf, *Arab. Chrysost.-Homilien* in Tübinger Quartalschr. 92 [1910] S. 188, 203—210). 10) „Sehr wunderbare Rede, welche die Auferstehung unseres Herrn aus dem Grabe und das Geheimnis

des heiligen Auferstehungsfestes enthält" (Bl. 262ᵃ—270ᵃ). Incipit: كل انسان من الناس اعطاه الله عشرة حواس خمسة منها ظاهرة وخمسة منها باطنة الخ. 11) Über die leibliche Auffahrt unseres Herrn von J. Chrysostomos (Bl. 271ᵃ—277ᵃ) = Migne, *P. gr.* 50, 441—452.

10. — Abschr. J. 7187 Ad. = 1090 H. (= 1679 n. Chr.) vom Priester Markus (Bl. 244ᵇ).

Kanonessammlung.

I. Bl. 2ᵃ—9ᵇ Kurze historische Berichte über Veranlassung und Verlauf der 7 großen und folgenden 6 kleinen Konzilien: Ankyra 2, Karthago, Sardika, Antiochia, Laodikea.

II. Bl. 10ᵃ—11ᵃ Aufzählung von verschiedenen Synoden mit Angabe der Zahl ihrer Kanones: Apostel (81), 2. Ankyra, Neokäsarea, Konstantinopel (i. J. 381), Gangra, Antiochia, Laodikea, dann der großen und kleinen Konzilien lediglich mit Angabe des Ortes und der Teilnehmerzahl.

III. Bl. 11ᵇ—12ᵃ Kurze dogmatische Sätze über Gott, Trinität und Christus, dann Bl. 12ᵃ—12ᵇ „Der Glaube, den Dionysios, der Areopagite, der große Theologe, der Seher der Geheimnisse des Himmels und der Engel, aufgestellt hat", über Gott, den Dreieinigen.

IV. (Bl. 12ᵇ—13ᵇ) Aufzählung der (6) Häresien, die von den Vätern auf den Konzilien verurteilt wurden.

V. Bl. 14ᵃ—19ᵃ „Buch der Nachrichten von den Aposteln und ihrer Tätigkeit nach der Auffahrt unseres Herrn J. Chr. und der Gebote und Kanones und Gesetze, die sie gegeben haben; es ist das Buch des Klemens usw.".

VI. Bl. 19ᵃ—25ᵃ „Buch der Nachrichten von den hl. Aposteln und ihrer Kanones von Klemens, dem Schüler des Petrus"; die (erweiterten) 85 Apostelkanones.

VII. Bl. 25ᵇ—31ᵇ Die apostolischen Kanones nach der dem Simon von Kana zugeschriebenen Fassung.

VIII. Bl. 31ᵇ—38ᵃ Kanones der Synoden von Ankyra (24) und Karthago (14).

IX. Bl. 38ᵇ—43ᵃ Nach geschichtlichen Bemerkungen über den Kaiser Konstantin und seine Mutter Helena 70 kirchenrechtliche Lehren aus dem „Buche des Klemens, des

Schülers des Petrus", dann Fortsetzung der Geschichte des Kaisers Konstantin.

X. Bl. 44ᵇ—142ᵃ Kanones des 1. allg. Konzils von Nikäa (20 + 84), der Synoden von Gangra (20), Antiochia (25), Laodikea (59), Sardika (21), des 2. allg. Konzils von Konstantinopel (4); die Akten des K. von Ephesos, Akten und Kanones (27) des K. von Chalkedon, Akten des 5. allg. Konzils, Briefwechsel zwischen den Päpsten Johannes (IV.) und Theodor (I.) einerseits und den Kaisern Konstantin (III.) und Herakleios andrerseits (Bl. 100ᵇ—109ᵃ), Kanones des 6. Konzils (102), „Brief des 7. Konzils" und seine Kanones (22 + 88).

XI. Bl. 142ᵃ—154ᵇ Brief des Kaisers Justinian (I.) an den Patriarchen Epiphanios von Kpel (520—536) mit 137 Kanones.

XII. Bl. 155ᵃ—156ᵇ: 45 kurze Kanones und Entscheidungen des Patriarchen Epiphanios von Kpel für den Kaiser Justinian. [Vgl. W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien.* Leipzig 1900. S. 288—294.]

XIII. Bl. 157ᵃ—158ᵇ: 14 Kanones des hl. Basilios des Großen. [Vgl. *ebd.* S. 231.]

XIV. Bl. 158ᵇ—169ᵇ „Buch der geistlichen Kanones, Erklärung der verpflichtenden Rechtssatzungen Gottes, aus den Büchern der vier Könige, welche in Anwesenheit der 318 Väter in der Sitzung des Kaisers Konstantin aufgeschrieben wurden". [Vgl. *ebd.* S. 296—298.]

XV. Bl. 170ᵃ—172ᵇ Verschiedene Moralgesetze. Incipit: „O gläubige Kinder der Kirche Gottes! Fürchtet Gott und stellet euch auf seine Rechtssatzungen, die für euch verpflichtend sind, und entfernt euch nicht von ihnen!"

XVI. Bl. 172ᵇ—182ᵇ 50 Satzungen aus dem AT. [Vgl. *ebd.* S. 298f.]

XVII. Bl. 182ᵇ—195ᵃ „Buch der Entscheidungen" der gläubigen Kaiser Konstantin, Theodosios und Leon in 130 Kapiteln.

XVIII. Bl. 195ᵇ—237ᵃ Das große Rechtsbuch (Πρόχειρος νόμος) der Kaiser Basilios (I.), Konstantin (VII.) und Leo (VI.)

(s. 1) in 40 Τίτλοι und 585 Kapiteln mit vorausgehendem Fibrist (Bl. 195ᵇ—196ᵃ).

XIX. Bl. 237ᵇ—240ᵃ Kanones des Papstes Klemens über die Feste, die Weihe der Kirchen, des Myronöles, der Altäre und priesterlichen Kleider. [Vgl. *ebd.* S. 165—175, wo auch eine Übersetzung.]

XX. Bl. 240ᵇ—242ᵇ „Κεφάλαια", verf. von Johannes von Byzanz. [Vgl. *ebd.* S. 139 Nr. 31.] Incipit: „Der Diakon darf nicht den Leib Gottes mit seiner Hand berühren, außer es reicht denselben ihm der Priester, wenn er das lebendigmachende Opfer beendigt".

XXI. Bl. 242ᵇ—244ᵇ Verschiedene Exzerpte: 1) Auszüge aus der 63., 51. und 57. Abhandlung aus dem großen Typikon (الحاوى الكبير) des hl. Nikon über die Festtage, die Fastenzeiten, die erlaubte und verbotene Verehrungsweise (Bl. 242ᵇ—243ᵇ). [Vgl. A. Ehrhard bei K. Krumbacher, *Gesch. der byz. Lit.*² S. 155f. und vor allem *Cod. Vat. ar.* 76 bei A. Mai, *Script. vet. nova coll.* t. IV p. 155—168; vgl. auch unten 12 III.] 2) Abschnitt aus einer Homilie des hl. Gregor des Theologen über das Matthäus-Evangelium (Bl. 244ᵃ). 3) Aufzählung der priesterlichen Grade und ihrer Vollmachten (Bl. 244ᵇ).

12. — Abschr.: Wende des 12. zum 13. Jahrh. Nschr. (Bl. 173) J. 7145 Ad. (= 1637 n. Chr.) von Meletios, Maṭrān von Ḥaleb (so Bl. 302ᵃ). Richtige Reihenfolge der verbundenen Blätter: 73, 75, 76, 74, 79, 77, 78, 80, 81. Bl. 95ᵇ und 96ᵃ, 282ᵇ, 302ᵇ und 303ᵃ unbeschrieben. Nach Bl. 210 Lücke.

Kirchenrechtliche und dogmatische Miszellaneen.

I. Bl. 1ᵃ—52ᵇ Das große Rechtsbuch der Kaiser Basilios (I.), Leo (VI.) u. Konstantin (VII.), genannt Πρoχείριον (ابروشوريون; Fihrist der 40 Τίτλοι und 585 Kapp. Bl. 1ᵇ—2ᵇ).

II. Bl. 53ᵃ (8 Zln.) Überschr.: هذا شرح الخلكيد وتفسيره.

III. Bl. 54ᵃ—72ᵇ Das 57. Kapitel (مقالة) aus dem Typikon des hl. Nikon über die Fest- und Fasttage usw. (s. ob. 10 XXI) mit Zitaten aus dem 64. der apostolischen Kanones, den Geboten der Apostel, aus Athanasios, dem Leben des hl. Nikolaos, Basilios, Petros von Alexandrien, Ignatios, Timotheos, Leben des hl. Pachomios, Nikephoros, Patr. von Kpel,

den Kanones des 6. allg. Konzils, Leben des hl. Simeon des Wundertäters, des hl. Theodoros, aus Isidoros, Theodoros Studita, Dionysios (über Ostern), Dorotheos (über das Fasten), aus Johannes dem Faster, dem Vater Isaias; zum Schluß Regel des Klosters Studion über das Maß und die Art der Speisen samt Tischgebeten.

IV. Bl. 73^b und 75^a Aufzählung der Lehren der Häretiker.

V. Bl. 75^a—95^a Disputation des hl. Maximos des Bekenners mit Pyrrhos, Patr. von Kpel = Migne, *P. gr.* 91, 287—354.

VI. 96^b—118^a Erörterungen über die beiden Naturen und Willen in Christus, ohne Autornamen, identisch mit Johannes Damasc. *De fide orthodoxa lib.* III, cap. XIV, XV, XVIII—XXI, XXIII, XXIV, XXVI, XXVIII, XXIX, *lib.* IV cap. I, II mit Zusätzen, III—VII (Migne, *P. gr.* 94, 1033—1116).

VII. Bl. 118^a—157^a Eine dem hl. Sophronios, Patr. von Jerusalem, zugewiesene Schrift über den Glauben der heiligen Konzilien, aus dem griechischen übersetzt in 28 Kapiteln. Dieselben behandeln: 1) Die Entscheidungen der 6 Konzilien; 2) die Menschwerdung der einen der drei Personen; 3) Zeit, Ort und Veranlassung der Konzilien; 4) die Dreifaltigkeit. 5) Wieso mußte Gott Mensch werden? 6) Die Begriffe: Glaube, 7) Mensch, 8) Wesen. 9) Warum wird Gott Gott genannt? 10) Warum wird der Herr Herr genannt? 11) Warum wird Gott Herr genannt? 12) Warum wird Christus Licht und Weg und Leben genannt? 13) Was darf von Gott prädiziert werden? 14) Warum wird Gottes Sohn Wort und Kraft und Weisheit genannt? 15) Warum wird gesagt, daß der Sohn Gottes das Abbild der Person seines Vaters, und 16) daß er die Strahlen der Herrlichkeit seines Vaters ist? 17) Warum wird vom Sohne ausgesagt, daß er Gott und Mensch ist? 18) Was soll mit dem Ausdrucke gesagt sein: Der Sohn ist am Anfang und mit dem Anfang und ist der Anfang? 19) Was bedeuten die Ausdrücke: Der Gott, der Uranfängliche, der Allmächtige, die unserem Herrn beigelegt

werden? 20) Warum wird von Christus ausgesagt, daß er König ist? 21) Die Gebote, durch deren Erfüllung die Christen das ewige Leben erben. 22) Auszug aus dem, was Leon(tios) der Scholastiker (المواظب للتعليم) von Byzanz aus den Erklärungen des Theodoros ... des Philosophen ... genommen hat (Λεοντίου σχολαστικοῦ Βυζαντίου σχόλια ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου, τοῦ θεοφιλεστάτου ἀββᾶ καὶ σοφωτάτου φιλοσόφου κτλ., vgl. J. P. Junglas, *Leontios von Byzanz*. Paderborn 1908. S. 15—20). 23) „Etwas von den Religionen" mit Berufung auf Epiphanios von Cypern (Haereses) und Aufführung der „kirchlichen Bücher": „Alte (vor Christus) sind es 21, neue sind es 6; zwei von den letzteren enthalten die vier Teile des Evangeliums ..., das 3. Buch sind die Nachrichten der Apostel, das 4. die 7 katholischen Briefe ..., das 5. Buch sind die Briefe des Paulus, das 6., was dem Johannes geoffenbart wurde". 24) „Die Zeiten der Religionen". 25) „Das, worauf die Gegner sich in ihren Beweisführungen stützen". 26) Die Voraussetzungen der Gegner. 27) „Erklärung dessen, woran die Gegner festhalten". 28) Die Lehre der Gajaniten (الغايّانيطون) und anderer.

VIII. Bl. 157ª—196ª Auszüge aus den Schriften des hl. Johannes von Damaskus, des „Goldflusses (مجرى الذهب, ينبوع الذهب), des zweiten Moses", Christologie betreffend = Migne, *P. gr.* 95, 417—436 (hier lateinisch aus dem Arab.); *ebd.* 94, 987—990, 997—1000, 1000f., 1001—1007, 1008—1012, 1017—1021, 1021—1028.

IX. Bl. 196ª—206ᵇ: 1) „Buch einer kurzen Erklärung des Glaubens aus den Worten der heiligen Väter" (Bl. 196ª bis 196ᵇ). Incipit: انه يجب ان يعلم ولا يجهل انه ما ينبغى لنا تعبر عبارة فى معنى الاعتقاد الخ. 2) „Definitionen verschiedener Dinge aus den Worten der heiligen Väter" (Bl. 198ᵇ—206ᵇ), Incipit: ينبغى لمن اثر ان يفهم الكلام فى الدين ان يعنى قبل كل تعليم اخر هذه الحدود الخ. Es folgen Definitionen philosophischer und theologischer Termini.

X. Bl. 207ª—214ᵇ Fortsetzung der Auszüge aus Johannes von Damaskus, z. Tl. = Migne, *P. gr.* 94, 949—952, 969 bis 980, 981—984, 1116f.

XI. Bl. 215ᵃ—217ᵃ Widerlegung des Nestorios durch Kyrillos von Alexandria, Dialog = Migne, *P. gr.* 76, 249 bis 256.

XII. Bl. 217ᵇ—281ᵇ Dogmatisches Florilegium 1) über die beiden Naturen und Willen in Christus (Bl. 217ᵇ—243ᵇ) mit Zitaten aus Maximos, Gregor dem Theologen, Herakli(an)os gegen Nestorios, Ambrosius von Mailand, Gregor von Nyssa, Kyrillos (von Alexandria), Johannes von Damaskus gegen Nestorios (Bl. 221ᵇ—238ᵃ), Athanasios und Gregor von Nyssa gegen Apollinarios, Basilios über den Heiligen Geist gegen Amphilochios, Leo dem Papst, Severianos von Gabala; über den Tod des Gottessohnes (Bl. 244ᵇ bis 248ᵇ) mit Anführung der häretischen Lehren und Gegenüberstellung der Kirchenlehre; 3) über den Begriff Gott und Mensch in Christus (Bl. 249ᵃ—253ᵇ) ähnlich; 4) gegen die Jakobiten und Monotheleten (Bl. 253ᵇ—266ᵇ) ohne Nennung der zitierten Autoren; 5) gegen Apollinarios (Bl. 267ᵃ—268ᵃ) aus der „11. Homilie Gregors des Theologen"; 6) „Widerlegung der Häretiker aus der Dialektik und Philosophie" (Bl. 269ᵃ—281ᵇ).

XIII. Bl. 282ᵇ—293ᵇ „Abhandlung Johannes' des Arztes, bekannt unter dem Namen al-Muḫtâr ibn al-Ḥasan ibn Sa'dûn, über die hl. Eucharistie, verfaßt in Konstantinopel für den Patriarchen Michael" in 5 Kapp. Aus der Einleitung: Im Jahre 1365 (lies: 1335) Alex. = 445 H. (= 1053 n. Chr.) schickte der Papst Leo (IX.) eine große Zahl Erzbischöfe, Bischöfe und Synkelloi zu Michael (I. Kerularios) in den Tagen des Kaisers Konstantin (IX. Monomachos) in Sachen der ungesäuerten Opferelemente. Bei dieser Gelegenheit wurde im Auftrage des P. Michael diese Schrift abgefaßt und von dem geschickten Dolmetscher 'Îsâ übersetzt und den päpstlichen Gesandten überreicht, welche sie nach Rom brachten, wo dann eine Synode gegen die Griechen gehalten wurde.

XIV. Bl. 293ᵇ—302ᵃ Eherechtliches: 1) Auszüge aus Entscheidungen der Väter, der Kanones, des A. u. NT., der Kaiser Konstantin, Leo und Basilios über Ehe- und

Erbrecht (Bl. 293b—299b). 2) Fragen und Antworten, das Erbrecht betreffend (Bl. 300a—301a). 3) 16 Verwandtschafts-Ehehindernisse (Bl. 302a in 4 Kolumnen).

13. — Abschr. Mittwoch 13. März 7052 Ad. (= 1544 n. Chr.) vom Priester Júḥannâ Rizq-allâh (Bl. 180b).

Nach dem Vorwort (Bl. 1b—2a) und dem Fihrist (Bl. 2b—3b) das Leben des hl. Johannes Klimakos von dem Mönch Daniel (Bl. 4a—6b), dann die 30 maqâlât der „Leiter" (Bl. 7a—165a) und der „Brief an den Hirten" (Bl. 165a—180a).

14. — Abschr. 5. Okt. 1814 von Gibrâ'il, Sohn des verstorbenen Músâ al-Maidânî (Bl. 58b).

Kontakion (كتاب القنداق), enthaltend I. die Liturgien (Bl. 2b—36a), II. den Weiheritus für den Lektor, Subdiakon, Archidiakon, Priester und Chorepiskopos (Bl. 36b—42b), ferner den Ritus der großen Wasserweihe an Epiphanie (Bl. 42b bis 48a), der Kniebeugung (ترتيب السجدة) am Abende des Pfingstsonntags (Bl. 48a—56b), die Anfänge der ἀπολύσεις (ختم الصلوات) an den Festen des Herrn (Bl. 56b—58b). — In Nschr.: 1) 2 Evangelienperikopen auf den Ostersonntag (Bl. 1b—2a), 2) 2 Gebete zur Weihe der Trauben am Feste der Verklärung (Bl. 59a).

15. — Abschr. Donnerstag 24. Oktober 1813 von Ḥannâ Manṣûr.

Vollständiges Evangeliar. Dem Bd. sind beigelegt 12 lose Blr. mit tabellarischer Zusammenstellung der auf die einzelnen Tage des Kirchenjahres treffenden Lesungen.

16. — Abschr. 12. Febr. 7154 Ad. (= 1646 n. Chr.) von Paulus, Sohn des Katholikos Kyr Meletios II. von Ḥaleb. (Bl. 83a).

Titel: ديباجة مختصرة لسنكسارات التريودى Erklärung der Feste des Triodion und des Pentekostarion von Nikephoros (Kallistos) Xanthopulos. [Neugriech. Ausg. v. Matthaios Kigalas, Venedig 1639. Vgl. zum Autor Krumbacher, *Gesch. der byzant. Lit.*² S. 291 f.]

17. — Abschr. Ḥaleb Montag 31. August 7154 Ad. = 1056 H. (= 1646 n. Chr.), von Gibrâ'il, Sohn des verstorb. Konstantin, aus Ḥamâ (Bl. 210b).

Zweiter Teil des griech. Synaxarion: Januar bis April.

18. — Überschriften teils grün, teils rot. Die letzten 3 Blr. sind ausgerissen.

Evangeliar samt Erklärungen. Das Proprium Sanctorum (Bl. 241b—298b) hat z. Tl. nur Rückverweise auf Peri-

kopen des tempus per annum (Bl. 1b—241a). Den im Commune Sanctorum (Bl. 299a—300b) gleichfalls nur zitierten Lesungen sind jene für Kirchen- und Altarweihe, Einkleidung der Mönche und Nonnen, für die Kranken, Sterbenden und Verstorbenen angereiht.

20. — Die Hs. ist in sehr schlechtem Zustand. Die Blr. sehr vom Wurm beschädigt, vieles überklebt; die äußere der beiden Kolumnen wurde vielfach beim Zuschneiden des Bds. verstümmelt. Ein größerer Teil zu Anfang fehlt; viele Blr. verbunden; größere Lücken nach Bl. 19, 40, 90, 103, 106 ff., 118, 128.

Bruchstücke eines Nomokanon.

I. Bl. 1a—65a A, dann 106b—132b Fragmente aus einer Sammlung der Kanones der 7 allgemeinen und 7 kleinen Konzilien (so nach dem Schlußsatz Bl. 65a): 1) Rest des 25. Kanon, dann die folgenden des 6. allg. Konzils (Bl. 1a bis 19b B). 2) „Brief des 7. großen Konzils und 88 Kanones desselben" (so die Überschr. Bl. 19b B), wovon aber nur der Rest des 24. K. und der 25. K. vorhanden (Bl. 20a—20b A). 3) Die (59) Kanones der Synode von Laodikea (Bl. 21b B bis 32b A). 4) Kan. 1—14 der Synode von Sardika (Bl. 32b B—40b). 5) Briefwechsel zwischen den Päpsten Johannes (IV.) und Theodor (I.) und dem Kaiser Konstantin (III.), beginnend mit dem Reste des 1. Briefes des Papstes J. (Bl. 41a—44b; Bl. 45a unbeschrieben). 6) Reste eines 3. Kanons, dann 4.—88. K. (Bl. 46a—65a A). 7) Bericht über das 7. allg. Konzil und Bruchstücke aus seinen Kanones (Bl. 106b bis 109b). 8) Fragment aus den Kanones des 6. allg. Konzils (Bl. 110a—120b A). 9) Vorbericht zum 7. allg. Konzil und seine 22 Kanones (Bl. 120b B—128b). 10) Fragment aus dem 34. und 35. K. der Synode von Laodikea (Bl. 129a b). 11) Namenliste der 318 Väter auf dem Konzil von Nikäa (Bl. 130a—132b).

II. Bl. 65a B—86a „Buch der (137) Kanones des Kaisers Justinian an den hl. Vater Epiphanios" (P. von Kpel) und Bl. 86b—90a A (45) Kanones und Entscheidungen des P. Epiphanios für den Kaiser Justinian.

III. Bl. 90a B—90b Bruchstück aus den 14 Kanones des hl. Basilios.

IV. Bl. 91ª—103ᵇ Verschiedene Bestimmungen über die priesterlichen Ordines, die Aufnahme von Mönchen und Nonnen in das Kloster, über Chorepiskopoi, Klosterregeln, Rangordnung der Bischofssitze, die Versammlung von Bischöfen zu Konzilien, dazu Bl. 104ª—106ª Bruchstück aus dem nizänischen Symbolum.

V. (Nschr.) Bl. 133ª—135ᵇ Bruchstück von Kanones über Priester und Mönche.

22. — Abschr. Jan. 6736 Ad. (= 1228 n. Chr.) von dem Ḫûri 'Aṭâ-allâh, Sohn des Ḫûri Ja'qûb von Jerusalem (Bl. 53ᵇ).

Auszug aus dem Evangelium mit Lesungen nur für die Sonntage samt den Ev. am Abende des großen Sonntags (Bl. 1ᵇ—27ª) und an den wichtigsten Heiligenfesten und Gedächtnistagen (Bl. 27ᵇ—53ª).

24. — Abschr. 6. Sept. 7075 Ad. (= 1567 n. Chr.) von Jo'akim aus Lydda, Sohn des Priesters Mûsâ.

I. Bl. 1ª—100ᵇ (Nr. 1—35 des Kataloges) Aszetisches Florilegium.

II. Bl. 101ª—144ᵇ (Nr. 36—65) Freie und gekürzte (von jener in **13** und **57** abweichende) Übersetzung der „Leiter" des Johannes Klimakos, dazu dessen „Brief an den Hirten" ohne Einleitung, gleichfalls stark gekürzt.

III. Bl. 144ᵇ—184ª (Nr. 68—72) 35 Kapitel über das monastische Leben, ein Mîmar über das Stillschweigen und 2 Briefe an seinen Bruder über Sündenvergebung und Stillschweigen aus den aszetischen Schriften des Isaak von Ninive, übers. von 'Abdallâh ibn al-Faḍl. [Vgl. J. S. Assemani, *Bibl. Or.* I 446—461 und J. B. Chabot, *De Isaaci Ninivitae vita, scriptis et doctrina dissertatio.* Lovanii 1897, p. 54—58, dazu die literarischen Hss. des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem Nr. 12* in *Oriens Christianus*, Neue Serie II (1912) S. 133—135; *al-Mašriq* VIII (1905) S. 473, und eine noch nicht beschriebene Hs. in Beirut in abweichender Rezension.]

IV. Bl. 184ᵇ—285ᵇ (Nr. 73—77) Aszetisches Florilegium in 4 Teilen mit Fragen und Antworten, aus dem Syrischen übersetzt (Bl. 285ᵇ) [identisch mit *Cod. Vat. ar. 85*

(A. Mai, *Script. vet. nova coll.* t. IV, p. 193), wo es den Titel führt: „Garten der Väter, der Mönche, und ihrer Unterweisungen und ausgezeichneten Lehren"].

V. Bl. 285^b—312^a (Nr. 78, 79) Brief des Philoxenos von Mabug (Manbiğ) an einen Schüler, aus dem Syrischen übersetzt. Incipit: ايها الاخ الروحانى منحك الله حكمة تفهم بها وقوة تعمل بها ونعمة تسعد بها الخ.

25. — Abschr. September 1899 von Ḥanná, Sohn des Ḫûrî Sálim aus Râmallah.

Erste Hälfte der Paraklitiki (Oktoïchos) mit fehlendem Anfang. Bl. 1^a—2^b Rest des Sonntags-Nocturnum (نصف الليل) im 1. Ton. Bl. 3ff. صلاة السحر (Orthros) u. s. f. Letzte Seite mit der Kustode ويتلوه اللحن الخامس.

26. — Abschr. Jerusalem 11. März 1725 von Priester ʿAṭá-alláh (Bl. 69^a am Ende des 1. Teiles).

Fragment eines Prophetien-Lektionars, umfassend 1) die Zeit vom Dienstag (Rest) der 1. Fastenwoche bis z. großen Samstag (Bl. 1^a—69^a); 2) die Oster- und Pfingstzeit (الخمسين, Bl. 69^b—73^b); 3) die hauptsächlichsten Festtage der Heiligen vom 1. Sept. bis Juni (auf der letzten Seite die Kustode: 20. Juli; Bl. 74^a—108^b). Jede Lesung hat ihr προκείμενον und ihre Antiphon (ترنيمة).

27. — Schr. sehr schön und gleichmäßig. Abschr. Donnerstag 1. Dez. 7154 Ad. (= 1646 n. Chr.) von Gibrâ'îl ibn Ja'qûb aus Ḥaleb.

Großes Evangeliar mit den Perikopen für alle Sonn- und Wochentage, samt Erklärungen bei den ersteren und in „der großen Woche" (Bl. 1^a—241^a) und für das Heiligenjahr (Bl. 241^b—302^b).

28. — Viele schadhafte Stellen. Mehrere verloren gegangene Blr. wurden ersetzt und der fehlende Text in Nschr. ergänzt. Abschr. 6914 Ad. (= 1406 n. Chr.) vom Priester Ibrâhîm al-Ǧalîlî (= aus Galiläa).

Evangeliar, mit den Erklärungen des Johannes Chrysostomos an den Sonntagen. Das Proprium Sanctorum bricht mit dem letzten Januar ab.

29. — Abschr. Freitag 14. Okt. 7151 Ad. (= 1643 n. Chr.) von Ḫûrî ʿAbdannûr, Sohn des verstorbenen Eljás, aus Ḥaleb, Melkit. Der Anfang fehlt. Die Blr. vielfach verbunden. Die Lücke zwischen S. 525 und 528 durch ein von späterer Hd. geschriebenes Bl. ersetzt, dessen Inhalt nicht in den Kontext paßt.

Fragment eines Πραξαπόστολος: Lesungen aus der Apostelgeschichte und den Paulusbriefen nach der Ordnung des

griech. Kirchenjahres, beginnend mit dem Montag der 11. Woche nach Pfingsten, samt Erklärungen.

30. — Abschr. J. 6913 Ad. (= 1405 n. Chr.), vom Priester Ibrâhim und seinem Bruder Pr. Isḥâq, Söhne des Ḥaǵǵ Faḍl.

Evangeliar mit größeren Lücken.

I. Älterer Teil: Bl. 1 enthält die Perikopen für Mittwoch, Donnerstag und Freitag in der Osterwoche, Bl. 234—238 jene für die Zeit von Donnerstag in der 2. bis Dienstag in der 4. Woche nach Ostern.

II. Bl. 2ᵃ Rest der Perikope vom Mittwoch der 2. Woche nach Ostern, dann bis Bl. 168ᵇ Fortsetzung konform dem Kirchenjahre mit Lesungen für jeden Wochentag bis zur Woche nach Pfingsten, dann nur für die Samstage und Sonntage bis Palmsonntag und die große Woche, dazu noch 11 Evangelien der Auferstehung. Nach den 17 „Sonntagen nach Pfingsten" sind 17 „Sonntage nach Beginn des Jahres" gezählt. Bl. 169ᵃ—233ᵃ evangelische Lesungen für das Heiligenjahr. — Die Rezension des Schrifttextes ist verschieden von jener in den vorausgehenden Evangeliarien, jene der Erklärungen (an den Sonntagen) jedoch die gleiche.

31. — Sehr vergilbt und vom Wurm stark beschädigt.

Nach dem Fihrist über das ganze Buch (Bl. 1ᵃ—2ᵇ): 1) 28 nicht gezählte Majâmîr (sic; der 1. Mîmar fehlt; Bl. 3ᵃ—100ᵃ). 2) 48 Briefe (Bl. 100ᵇ—143ᵇ). 3) 3 Abhandlungen „für die Kapitel der Erkenntnis" (Bl. 143ᵇ—156ᵇ). 4) Brief an den leiblichen Bruder des Verfassers im Kloster Kanûbijûn (Bl. 156ᵇ—157ᵃ) und eine „Entschuldigung" des letzteren mit Darlegung der Ursache der Abfassung des Buches (Bl. 157ᵃ—158ᵃ). — Das ganze Werk ist wörtlich identisch mit den in einer arab. Hs. des Markusklosters in Jerusalem niedergelegten azetischen Schriften Jûḥannâ's „des geistigen Šeiḫ", d. i. Jûḥannân Sâβâ, s. *Oriens Christianus*, Neue Serie II (1912) S. 318 [vgl. *ebd.* andere Redaktionen und die bezügliche Literatur]. — Die Notizen der Hs. über die Verfasserschaft des Isaak von Ninive rühren von späterer Hand her.

35. — Schrift auf Bl. 1ᵃ stark verblaßt; Bl. 1ᵇ vielfach überklebt. Bl. 3 unbeschrieben, später eingefügt. Von Bl. 445 an ist der obere Teil der Blr. überklebt und der Text darauf ergänzt.

I. 31—67. Homilie aus dem Genesis-Kommentar des Johannes Chrysostomos (Bl. 7ᵇ—440ᵇ) mit vorausgehendem Fihrist (Bl. 1ᵃ—7ᵃ).

II. Lob der Makkabäer von Gregorios dem Theologen (Bl. 441ᵃ—450ᵇ) = Migne, *P. gr.* 35, 912—933.

36. — Abschr. 14. Jahrh. (mit kopt. Duktus). Am Anfang 2 vom Ebd. losgelöste Blr. mit unleserlichem Text, ebenso 4 Blr. am Ende aus einem Evangeliar.

Die Evangelien-Rezension des Kopten Abû'l-Farağ Hibatallâh ibn al-ʿAssâl:

1) Einleitung (Bl. 1ᵃ—8ᵃ). 2) Die Kanones von Ammonios-Eusebios in Tabellen mit koptischen Ziffern (Bl. 8ᵇ bis 11ᵇ).

3) Einleitung und Kapitelverzeichnis zu Matthaeus (Bl. 12ᵃ—13ᵃ). 4) Text Bl. 13ᵇ—57ᵃ.

5) Kapitelverzeichnis zu Markus (ohne Einleitung, Bl. 57ᵃ—58ᵃ). 6) Text Bl. 58ᵇ—85ᵇ.

7) Einleitung und Kapitelverzeichnis zu Lukas (Bl. 86ᵃ bis 87ᵇ). 8) Text Bl. 88ᵇ—126ᵇ.

9) Kapitelverzeichnis zu Johannes (Bl. 127ᵃ). 10) Text Bl. 127ᵇ—157ᵇ, dazu Bl. 158ᵃ—165ᵇ in Nachschrift.

Am Rande sind mit koptischen Ziffern die Stichen numeriert, dann von späterer Hd. in syrischer Numerierung und Sprache eine andere Kapiteleinteilung vermerkt zugleich mit Angabe der Tage, an welchen die betreffenden Perikopen gelesen werden.

Vgl. L. Šeiḫô in *al-Mašriq* IV (1901) S. 102—108 und Duncan B. Macdonald, *Ibn al-ʿAssāl's Arabic version of the Gospels* (mit Auszug aus der Einleitung) in *Estudios de erudicion oriental.* Zaragoza 1904 p. 375—392.

37. — Abschr. 27. Nov. 7074 Ad. (= 1566 n. Chr.) von dem Priester Athanasios (Bl. 420ᵇ). Gesch. Von der Besitzerin Marjam aus Damaskus zum Kreuzkloster (bei Jerusalem) gestiftet i. J. 7191 Ad. (= 1683 n. Chr., Bl. 425ᵇ).

Vollständiges Evangeliar, mit Erklärungen an den Sonn- und Festtagen.

38. — Sehr voluminös. Die Hs. stellt den eigenhändigen Entwurf des Verfassers, zu seiner in 3 als Reinschrift niedergelegten Übersetzung dar. Nur das

innere Drittel der Seiten ist beschrieben, während der nebenstehende Raum für Korrekturen freigelassen ist. Die Streichungen und Änderungen sind bis Bl. 20 sehr häufig, hören aber dann auf. Der Wortlaut des Entwurfes weicht von der Reinschrift — in der übrigens der Autor nicht genannt ist — vielfach ab, namentlich im 1. Tl. des Werkes; auch differiert manchmal die Kapitelverteilung.

41. — Zstd. wie bei **20.** Bl. 78—82 teils unbeschrieben, teils mit geometrischen Zeichnungen bekritzelt; Bl. 149—156 unbeschrieben.

Bruchstücke eines Nomokanon.

I. Bl. 1ª—52ᵇ, 83ªᵇ ca. 7 ungeordnete Fragmente von Kanones.

II. Bl. 53ª—57ª Die Kanones des hl. Klemens.

III. Bl. 57ª—77ª 130 Kapitel der Entscheidungen der Kaiser Konstantin, Theodosios und Leo.

IV. Bl. 84ª Titlos 32—40 des Folgenden.

V. Bl. 84ᵇ—148ᵇ die 40 Titel der Kaiser Basilios, Konstantin und Leo, vollst. (s. 1).

VI. Bl. 157ª—168ᵇ Kap. 51(Rest)—130 der unter III genannten „Entscheidungen“ wiederholt.

VII. Bl, 169ª—193ª 57. Kap. des Typikon des hl. Nikon (s. 10, XXI).

VIII. Bl. 193ᵇ—219ᵇ „63. Abhandlung“ über die Ordinationen und die Zensuren für den Klerus.

45. — Schr. älter als das 19. Jahrh. (18. Jahrh.?)

Fragment aus einer Übersetzung der 88 Homilien des Johannes Chrysostomos über das Johannes-Evangelium: 14., 17.—63. H. Die wahrscheinlich von ʿAbdallâh ibn al-Faḍl herrührende Übersetzung ist dieselbe wie in Hs. 9 der griech. Jakobuskirche in Jerusalem, s. Katag. S. 145—152.

46. — Abschr. 13. Jahrh. von Ibrâhîm Elijâs aus dem Dorfe Bêtǵâlâ (bei Bethlehem; Bl. 302ª).

Aszetische Miscellaneen.

I. Bl. 1ª—7ᵇ Der Brief des (Ps.) Dionysios an Timotheos über das Martyrium der Apostel Petrus und Paulus. [Der syrische Text, der dieser Übersetzung vorlag, hrsg. von Pitra, *Analacta sacra* IV, 241—249 (lat. 261—271). [Vgl. W. Scott Watson, *An Arabic version of the Epistle of Dionysius the Areopagite to Timothy*, in: *American Journal of Semitic languages* XVI (1900) S. 226—236 und Peeters, *La vision de*

Denys l'Aréopagite à Heliopolis, in *Anal. Boll.* XXIX (1910) p. 302—322. R. A. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden.* Braunschweig 1887. Bd. II. S. 227—231].

II. Bl. 7ᵇ—17ᵃ Apophthegmata Patrum.

III. Bl. 17ᵃ—42ᵇ „Für die Seele nützliche Ermahnungen und Erzählungen von dem seligen Zosimas (sic زاسيماس) = Migne, *P. gr.* 78, 1680—1700 (mit abweichendem Schluß).

IV. Bl. 43ᵃ—46ᵇ Auszüge aus der Erklärung des Matthäus-Evangeliums von Johannes Chrysostomos, und aus Aussprüchen der Greise im „Paterikon" und den Asketika (نسكيات) des hl. Basilios.

V. Bl. 47ᵃ—64ᵇ Die Gebote des heiligen Vaters Isaias für Klosternovizen = Migne, *P. lat.* 103, 427—434.

VI. Bl. 64ᵇ—69ᵃ Der 30. λόγος aus der Κλίμαξ des Johannes = Migne, *P. gr.* 88, 1153—1161.

VII. Bl. 69ᵃ—95ᵇ Auszüge aus den Schriften des hl. Ephrem: a) Incipit (Bl. 69ᵃ) اشاء ان آتى قدامك ايها المسيح المخلص واصنف بحضرة مجدك الخ b) 10. Mîmar (Bl. 72ᵇ) Incipit: انت هو الالاء الصالح الخ c) Über die Seele im Kampfe gegen den Feind (Bl. 76ᵇ). Incipit: ايها السيد القديس قد تقدمت اليك نفس محزونة متضرعة اليك الخ d) Über die Standhaftigkeit, und das Ende und die Ankunft Christi, die Herrschaft des Widersachers und die ewige Strafe usw. (Bl. 80ᵇ) Incipit: ان سيرة الصديقين لبهية وكيف صارت بهية جميلة الا بصبر وحب الصبر الخ e) (Bl. 90ᵃ) Incipit: يا اخوتى تالموا معى الخ

VIII. Bl. 95ᵇ—112ᵇ 3 Homilien (Majâmîr) von dem hl. Mâr Isḥâq (von Ninive): a) 17. Mîmar über das Scheiden aus der Welt (Bl. 95ᵇ—96ᵃ). b) 4. Mîmar, lauter Fragen und Antworten (Bl. 96ᵃ—99ᵇ). c) Über die Ursachen, welche jede Sünde erzeugen: Trinken, Geld, Wohlsein des Leibes und Gewalttätigkeit (Bl. 99ᵇ—112ᵇ).

IX. Bl. 112ᵇ—116ᵇ Auszug aus der Erklärung des Matthäus-Evangeliums von Johannes Chrysostomos.

X. Bl. 116ᵇ—237ᵃ Monastisch-aszetisches Florilegium aus den Schriften, dem Leben und den Aussprüchen der Väter.

XI. Bl. 237ᵃ—253ᵇ(?)

XII. Bl. 254ᵃ—300ᵇ eine ähnliche Sammlung wie X.

XIII. Bl. 301ᵃ—302ᵃ Über die äußeren und inneren Sinne des Menschen.

XIV. Nachschrift: Bl. 302ᵃ—360ᵃ Erklärung der ersten 9 Psalmen.

47. — Ein Sammelband mit einer Hs. und einem Druck, in starkes schwarzes Leder mit Goldpressung gebunden. Abschr. von B 1): J. 7239 Ad. (= 1731 D), von B 2) am ersten Tage der Fasten 7239 Ad. von Miḫâ'il ibn Bârakât mit dem Beinamen Ibn Lâṭâ (sic) aus Jerusalem.

Evangeliar. A. Die erste Seite des den Hauptteil des Codex bildenden Druckes beginnt mit dem Matthäus-Evangelium, dem das Lukas-Ev. folgt. Die Perikopen derselben sind auf alle Sonn- und Wochentage verteilt. Die Sonntagslesungen haben auch die Erklärungen. Vom Heiligenjahr ist noch das 1. Bl. vorhanden. Der Druck, mit 2 Holzschnitten geziert (die Evangelisten Matthäus und Lukas darstellend), scheint aus aš-Šuwair zu stammen.

B. Zur Ergänzung des unvollständigen Druckes ist in Hs. beigebunden 1) am Anfang die scriptura occurrens des Johannes-Ev., 2) die Fortsetzung des Proprium Sanctorum samt Perikopenverzeichnis für das Commune Sanctorum und besondere Anlässe.

49. — Sammelband von 3 Fragmenten.

A. 11 Blr. in gr. 4°, in sehr kleiner Schrift des 18. Jahrh.

Ostertafeln.

B. 5 Lagen zu je 10 Blr. 8°. Schr. des 17. zum 18. Jahrh., bei breitem Außenrand.

Abhandlungen über die Beichte samt Morallehre. Die 1. Seite enthält den Rest der Einleitung und beginnt mit der 23 Seiten umfassenden, ausführlichen Inhaltsangabe. Dieser zufolge umfaßt das ganze Werk 47 Kapitel mit mehreren Unterabteilungen. Auf dem letzten Bl. noch der Anfang des 11. Kap.

C. 5 Blr. kl. 8°. Schr. des 11. Jahrh. (Kloster Mâr Sâbâ?).

Act. 25, 18—26, 4 (Bl. 1); 26, 18—27, 43 (Bl. 2—5).

52. — Abschr. des Horologion: 3. März 7276 Ad. (= 1768 n. Chr.) von Ǧirǧis ibn Mûsâ aus Lydda für die Enkel des Mûsâ, „damit sie die Ordnungen und

Gebete der orientalischen Kirche kennen lernen". — Anderes Dat.: 24. Muḥarram 1182 H. (= 1768 n. Chr.).

56. — Abschr.: Kefr az-zait im Wâdi at-Tîn im Distrikt Ḥâṣbejjâ 9. April 1825 von Athanasios, Maṭrân von ʿAkkâ, Sohn des Ḫûrî Miḫâʾîl استبريان aus Laodikea, orthodoxen Bekenntnisses (Bl. 154ᵇ).

I. Bl. 1ᵃ—64ᵇ „Die vom hl. Basilios dem Großen, dem Erzbischof von Kaisareia in Kappadokien, verbreiteten Kanones, die er verfaßt und den Mönchen übergeben hat, die sich das Leben der Aszese vornehmen, nach Art von Fragen und Antworten", mit Einleitung (Bl. 1ᵃ—5ᵇ), Fihrist (Bl. 6ᵃ—7ᵇ) und Text mit 55 Fragen und Antworten (Bl. 7ᵇ—64ᵇ) = Migne, *P. gr.* 31, 905—1052.

II. Bl. 65ᵃ—154ᵇ „Die abgekürzten Kanones" desselben mit Vorrede (Bl. 65ᵇ), Text mit 313 Fragen und Antworten (Bl. 66ᵃ—141ᵃ) und Fihrist (Bl. 141ᵇ—154ᵇ) = *ibid.* 1080 bis 1306.

57. — Abschr. Kefr az-zait im Distrikte Ḥâṣbejjâ 11. Juni 1825 n. Chr. vom Maṭrân Athanasios von ʿAkkâ, Sohn des Ḫûrî Miḫâʾîl استبريان aus Laodikea, orthodoxen Bekenntnisses (Bl. 159ᵇ).

Mit 13 wörtlich übereinstimmende Übersetzung der Κλίμαξ.

58. — Abschr. Kefr az-Zait im Patriarchat Antiochia, Donn. der Woche des Lazarus (vor Palmsonntag) 8. April 1826 n. Chr. von demselben wie in **56** u. **57**.

A. Arithmetische und chronographische Miszellaneen.

I. Bl. 1ᵇ—3ᵃ Abhandlung von ʿAbdallâh al-ʿAzîz al-Ušnuhî [vgl. C. Brockelmann, *Gesch. der arab. Lit.* I S. 390] über das Zahlensystem. Incipit: اعلم وفّقك الله تعالى ان للحساب اربعة منازل احاد وعشرات وميات والوف الخ

II. Bl. 3ᵃ—4ᵇ Aufführung der Monate und Zeitrechnungen der Griechen, Berechnung ihrer Jahre und Feste, von einem nicht näher bezeichneten „Weisen" (حكيم).

III. Bl. 4ᵇ—15ᵃ Berechnung des Osterzyklus (معرفة حساب الككلس اى الدورة ومعرفة اخراج فصح الناموس المجيد) mit Fihrist und 18 Kapp. Incipit: اعلم ايها الاخ وفّقك الله تعالى واهداك الى الصواب. اذا اردت ان تعلم تاريخ المسيح اعنى تاريخ التجسد الالهى اخرج من تاريخ سنى العالم اعنى تاريخ ادم ٥٥٠٨ سنين الخ

Auf Bl. 6ᵇ, 7ᵃ, 9ᵃ—14ᵇ Tabellen.

IV. 15ᵇ—37ᵃ „Fragen und Antworten über das Fest der

Verkündigung und die übrigen Herrenfeste, aus dem Griechischen ins Arabische übersetzt zum Nutzen unserer gläubigen Brüder".

V. Bl. 37^a—44^a „Kapitel über die Kenntnis der Epakten" (باب فى معرفة البقطى على الوضع المحرر الصح). Incipit: اعلم وفّقك الله تعالى ان السنة القمرية كما حسبها الان العرب ٣٥٤ يومًا الخ

B. Bl. 44^b—211^b Geschichte der 7 heiligen allgemeinen Konzilien, aus dem Griechischen übersetzt (recte kompiliert) von Makarios (az-Za'îm) von Ḥaleb, (melkitischem) Patriarch von Antiochia (1643—1677). [Vgl. C. Charon, *Histoire des Patriarcats Melkites* t. III, p. 47.]

Nach dem Fihrist (Bl. 44^b) und einer Einleitung des Makarios (Bl. 44^b—45^a) der Text in 19 Kapp.: 1) Die Namen der dem römischen Papste unterstehenden Kirchenprovinzen (ابرشيات) und deren Diözesen (اسقفيات) in Italien, Spanien, Sizilien und anderen Ländern; 2) desgleichen für das Patriarchat Konstantinopel, 3) Alexandria, 4) Antiochia, 5) Jerusalem, 6) Ochrida (اخريدون, Metropole der Bulgaren), 7) Ipek (ايباكوا, M. der Serben), 8) Cypern, 9) Moskau (المصكف), 10) das Land der Georgier; 11) die Namen der „Erzpriester" (Bischöfe) in „unserer Diözese". 12—15) Geschichte der ersten 4 Konzilien. 16) G. des Konzils gegen Petrus den Walker und Severus von Antiochia. 17—19) G. des 5. bis 7. Konzils. [Andere Hs.: *Lips. Univ. or. 1068.*]

59. — Aszetische Schriften der Väter.

I. Bl. 1^a—53^a (Nr. 1—17 des Kat.) Aus den Schriften des Abtes Dorotheos: 1) 13 Majâmîr und 3 Briefe (Bl. 1^a—48^b), identisch mit den διδασκαλίαι I—VI, VIII—XIV, XX, XVI, XVII bei Migne, *P. gr.* 88, 1618—1804, 2) über den Gehorsam seines Schülers Dositheos (Bl. 48^b—53^a).

II. Bl. 53^a—55^b (Nr. 18. 19) Sentenzen des Theodoros السيكارى und des hl. Nilos in 3 Abschnitten. (Bl. 55^a unbeschrieben.)

III. Bl. 55^b—107^a (Nr. 20. 21) Die 400 „Kapitel" (Sentenzen) des hl. Maximus Confessor über die Liebe = Migne, *P. gr.* 90, 960—1073, dann 200 andere „Kapitel" desselben „über die Theologie" = *ibid.* 1084—1173.

IV. Bl. 107ª—139ᵇ (Nr. 22) Antwort des Abtes Isaak, „des geistlichen Philosophen", d. i. Isaak von Ninive, auf 33 (sic) Fragen des jüngeren Simeon Stylites = Cozza-Luzi, *Nov. Patr. Bibl.* VIII, 3, p. 157—187 (Auszug).

V. Bl. 140ª—144ª (Nr. 23) Sentenzen des Abtes Poimen.

VI. Bl. 144ᵇ—163ª (Nr. 24) 35 Kapitel über das Mönchtum und das monastische Leben von Isaak von Ninive, übersetzt von ʿAbdallâh ibn al-Faḍl. Bl. 163ªᵇ Brief desselben an seinen Bruder über die Reinigung von Sünden und die Buße nach der Taufe, Bl. 164ªᵇ über das Stillschweigen und die Einsamkeit (derselbe Text wie in 24 III).

VII. Bl. 165ª—173ª (Nr. 35) Brief Kassians des Römers an den Abt Kastor über das Mönchsleben in Ägypten und dem übrigen Orient = Migne, *P. lat.* 49, 53—152.

(Fortsetzung folgt).

Dr. G. Graf.

B) FORSCHUNGEN UND FUNDE.

Arabische Apophthegmensammlung. — Zu den von Monsignore Dr. C. M. Kaufmann aus Ägypten mitgebrachten Handschriften (vgl. *Or. Chr.* N. Ser. II [1912], S. 140—143) gehört ein umfangreicher Folio-Band zwar neueren Datums, aber altehrwürdigen Inhalts.

Der abgenützte und zum Teil erneuerte Einband aus Pappe und Leder umschließt 321 Blr. von weißem, starkem Papier, von denen am Anfange drei und am Ende vier unbeschrieben und die Textblätter mit koptischen Ziffern von ⲃ̅ bis ⲥ̅ⲓ̅ⲉ̅ (2—215) numeriert sind. Größe 310×220 mm, Textspiegel ca. 240×150 mm mit 19—20 Zeilen. Den Anfang ziert eine einfache ornamentale Kopfleiste in gelb, grün und braun.

Einem zweifachen Kolophon (Bl. ⲥ̅ⲅ̅ v°—ⲥ̅ⲁ̅ r° und Bl. ⲥ̅ⲓ̅ⲉ̅ r°) zufolge war der Besteller der Abschrift der aus dem Bezirke Mîr stammende Mönch Claudius im Marienkloster der Syrer in der nitrischen Wüste (دير الست السيدة بالسريان) und der Kopist der Mönch und Priester Jûḥannâ im Dêr Baramûs. Datum der Vollendung: Montag 5. Baramhât 1564 Mart. (= 1848 n. Chr.).

Das Buch war als Tischlektüre der Mönche bestimmt (am Rande sind Lesemerkzeichen). Es beginnt mit einem Tischgebete (Bl. ⲃ̅ r°—ⲅ̅ v°): بركه تقال على المايده كقنون (sic) البريه المقدسه „Segen, welcher

über den Tisch gesprochen wird nach der Regel der heiligen Wüste“ samt Fürbitten für Lebende und Verstorbene und einem Danksagungsgebet (Bl. ⲅ̄ v°—ⲇ̄ r°): شكر يقال بعد قرات (sic) البركه „Dank, welcher nach der Lesung des Segens gesprochen wird“.

Daran schließen sich (Bl. ⲇ̄ r°—ⲇ̄ v°) „Gebote, welche unser aller Gebieterin, die reine Gottesgebärerin Martmarjam, die Jungfrau, unserm Vater, dem heiligen, großen, ehrwürdigen Anbâ Makarios im Gebirge Šîhât gegeben hat zur Erbauung der Brüder und für diejenigen, welche sie befolgen und beobachten und in ihnen wandeln“. Inc. مجدًا وكرامه لابنى الحبيب يسوع المسيح النعمه والبركه تحل على الراهب الذى يحفظ الوصايا الخ. Es sind 43 kurze Regeln über das Verhalten der Mönche in und außer dem Kloster, aber mit den unter dem Namen Makarios überlieferten Mönchsregeln (Migne, *P. gr.* 34, 967—980) nicht identisch.

Den Hauptbestandteil des Bandes (Bl. ⲇ̄ v°—ⲥⲇ v°) bildet eine umfangreiche, in sich abgeschlossene Sammlung von *Apophthegmata Patrum* mit der Überschrift: „Leben der heiligen, reinen, ehrwürdigen, auserwählten, frommen, streitenden Väter, der Mönche, Einsiedler, Aszeten und Diener, welche den weltlichen Lüsten und all ihrem Genusse und ihrer Süßigkeit mit Absicht und freier Wahl entsagt haben, um ihrem Herrn zu leben, ihren Besitz und ihre Familie freiwillig verließen, die Hitze und das Feuer des Sommers und die Kälte und den Frost des Winters ertrugen und dieses taten zur Rettung ihrer Seelen. Es ist eine Sammlung von Nachrichten (اخبار) der heiligen Väter, die bekannt ist (unter dem Namen) ‘der Garten, der Schlüssel zum Tore des Paradieses’ (البستان مفتاح باب الفردوس), durch welchen Gott Geist und Verstand erleuchtet“ usw. Nach einer kurzen Einleitung über den aszetischen Wert dieser dicta et gesta folgen dieselben (Bl. ⲍ̄ v°) in scriptura continua ohne jede andere Abteilung als Hervorhebung durch Rotschrift der einleitenden Worte.

Den Anfang macht „der heilige, ehrwürdige Antonius, der Stern der Wüste, die Krone der Mönche, das Haupt aller Tugenden“ mit 9 Apophthegmen („Der Anfang der Weisheit ist die Furcht Gottes“, „Wie das Licht, wenn es in ein Haus eindringt, die Finsternis darin verscheucht, ebenso verscheucht die Furcht Gottes, wenn sie in das Herz des Menschen eindringt, seine Finsternis und lehrt es alle Tugenden und die Weisheit,“ dann eine kleine Anekdote aus dem Leben des Heiligen usw.). Nach ihm kommen der hl. Arsenios mit 10, Makarios „der Mittelägypter“ (الوسطانى) mit 2 und Makarios „der Oberägypter“ (الصعيدى) mit 14 Ap. zu Wort. Hierauf reihen sich in buntester Folge und Abwechslung kurze Aussprüche und längere Erzählungen an einander, in welchen folgende Väter und Heilige als Urheber, bezw. Beteiligte genannt sind: Zosima (Zosimôs), Pachomios,

Moses, Poimen (بيمن, بيمين, بيمان), Zenon, Daniel, Andronikos und seine Gemahlin Anastasia, Eulogios, Athanasios von Alexandrien, Moses „der Schwarze“, Elias, Johannes, Isaias, Kyrillos, Antonius, „Vorsteher des Sinaiklosters“, Dorotheos, Ptolemaios, Epiphanios von Cypern, Ammon (امونوس, امونا), Cassianus, Nîkâ, Nestor (نشطورا), Johannes Chrysostomos, Theodoros, Johannes „Vorsteher des Klosters Kannûbîn“, Theodoros, Schüler des Pachomios, Petrus (بطرة, بترا), Evagrios (وغرى), Abraham (ابرالم, مار ابراهيم), Timotheos, Chronios (اكرونى), Paphnutios (ابنوتى, ببنودى, بفنتيوس), Joseph, Paula, Sisimios (? شيشاى, شوشاى), Jakob, Basilios, Nilos, Gerasimos, Gregorios, Palladios, Martellos (مرطلوس) Zeitgenosse des Arsenios, Johannes „der Kleine“, Agapitos (? sic اغاتب), Serapion, Stephanos von der Thebais, Ananias, Ephrem (افرالم مارى), Barsanuphios, Johannes von Asiûṭ, Isaak der Syrer, Theodoros von Edessa, Simon der Wundertäter. Dazwischen ist eine unübersehbare Zahl Sentenzen von „Greisen“, „Brüdern“, „Vätern“, „Heiligen“ eingestreut.

Die Sammlung gehört jenem Typus von Apophthegmentexten an, welchen M. Chaîne (*Le texte original des Apophthegmes des Pères: Mélanges de la Faculté Orientale,* V, 2 S. 541—569, vgl. S. 543f.) als kompilatorischen bezeichnet hat. Jedoch hat sie außer dem Mangel an Ordnung und Zusammenhang und vielleicht — was noch zu untersuchen wäre — dem Gleichlaut gewisser Sentenzen nichts gemein mit den beiden bis jetzt ausschließlich bekannten Redaktionen dieses Typus, welche bei Migne, *P. lat.* 73, 739—810 und 74, 381—394 in lateinischer Fassung mitgeteilt sind. Auch ist sie verschieden von der koptischen von G. Zoega, in *Catal. codicum mss. qui in Museo Borgiano Velitris adservantur.* Romae 1730, p. 287—361 herausgegebenen Sammlung. Möglicherweise ist sie mit jener in Cod. Par. ar. 283 (133 Blr., 13. Jahrh.), in Verbindung zu bringen; der Katalog (de Slane, p. 79) gibt nur unzureichenden Aufschluß: „Recueil d'anecdotes et de discours édifiants, attribués à des moines distingués par la sainteté de leur vie.“ Das Material will der Kompilator dieser Sammlung dem Buche „Das Paradies“ und anderen Werken entnommen haben. Als Autor des „Paradieses“ (Bemerkung des Redaktors der Sammlung oder des Herausgebers des Kataloges?) wird Abû l'Faḍâ'il aṣ-Ṣafî, Sohn des Abû 'l-Mufaḍḍal genannt. Gemeint ist jedenfalls der eine der drei berühmten koptischen Gelehrtenbrüder mit dem Beinamen ibn al-'Assâl (vgl. *Or. Chr.* N. Ser. II [1912] S. 219). Doch ist von der Abfassung eines solchen Werkes durch denselben sonst nichts bekannt.

Der letzte Teil der Handschrift (Bl. ⲥ̅ⲉ̅ v° — ⲥ̅ⲓ̅ⲉ̅ r°) enthält wieder eine Reihe von Mönchsregeln, speziell für die Oberen, mit der Überschrift: „Abschrift des Kanons der Klostervorsteher, welche ehemals gemangelt hat, damit sie darin Bewahrung vor Fehltritten und Verzeihung

vor Verfehlungen finden". Anfang der Vorrede: „Es ist bekannt und man weiß, daß der Anfang dieses erhabenen Geheimnisses und hohen Weges unser ehrwürdiger Vater Anbâ Antonius ist und der hl. Makarios, und daß der hl. Vater Pachomios die erste Regel ausgewählt hat usw." Im ganzen sind es 26 Kanones. Inc. يجب ان يكون رييس الدير مستقيم ولا يرايى فى شى ولا ياخذ بوجه اسنان الخ. Am Ende die Bemerkung: „Diese heiligen Kanones sollen jedes Jahr dreimal bei Tisch gelesen werden... Dieses Exemplar ist eine Kürzung aus drei alten Handschriften, wie der Herr, der Vater, der Patriarch Juwânis berichtet, der diese Regel aus den übereinstimmenden Kanones zusammengestellt hat, und ich habe kein Mehr gefunden zur Verbesserung seiner Bücher und nichts, was etwa nicht dazu gehört, um es (als überflüssig) auszulassen".

Ein älteres, auf Bl. ⲥⲓⲉ rückwärts aufgeklebtes Blatt enthält folgende Vermerke:

a) Im oberen linken Eck, quer geschrieben:

وكنا طلعنا الى هدى الديوره المقدسه لاجل عمارهم
المسيح الاهنا يجعلهم عمار الى
دهر الداهرين وتجعلنا تحت
ظل صلوات القديسين الكاينه
اجتهادهم بهدى البريه المقدسه
بشفاعه الست السيده وجميع القديسين

„Wir kamen zu diesen heiligen Klöstern wegen ihres blühenden Zustandes. Christus, unser Gott, lasse sie bewohnt sein in Ewigkeit, und uns stelle er unter den Schatten der Gebete jener Heiligen, welche in dieser heiligen Wüste gekämpft haben, durch die Fürbitte der Herrin, der Gebieterin, und aller Heiligen".

b) In der Mitte links:

ⲡⲓϩⲏⲕⲓ
ⲕⲟⲥⲏⲫ
ⲡⲓⲑⲣⲟⲛⲟⲥ
ⲓⲗⲏⲙ.

„Der armselige Josef — der Thron — Jerusalem".

c) Von der Mitte abwärts:

بسم الله الرووف الرحيم

(Die folgende Verschnörkelung, weil verletzt, nicht mehr leserlich, dann:)

فرهست
تضمن اسما الشهدا والقديسين
الموضعين فى صندوق الشركه الجواهر

النفيسه بدير الست السيده المعروف
بالابهات السريان وان يا اخوه وابهات
من اخذ من هده الاعضا شيًّا كتير او قليل
يكون تحت كلام الله القاطع وحروم الله
الشائع وهده اسمايهم المباركه اول دلك
ابينا القديس ساويرس جزوا (lies: جُزْءٌ) وديسقرس
ورفيقه جزوا وقرياقوس ويوليطه امه
جزوا وتادرسْ المشرق جزوا واربعين
شهيد بسبسطيه جزوا ويعقوب الفارس
جزوا ويحنس القصير جزوا وانبا موسى الاسود
جزوا وشعر مريم المجدليه جزوا

„Verzeichnis, welches die Namen der Martyrer und Heiligen enthält, die in dem Schreine der Genossenschaft niedergelegt sind als kostbare Perlen im Kloster der Herrin, der Gebieterin, bekannt als „syrische Väter". Wenn, o Brüder und Väter, einer etwas von diesen Gliedern, sei es viel oder wenig, hinwegnimmt, der sei unter dem Worte Gottes, der abtrennt, und den Flüchen Gottes, der niederschlägt (vgl. Jer. 23, 29; Hebr. 4, 12). Dieses sind ihre Namen: Erstens unser Vater der hl. Severus — ein Teil, und Dioskuros und sein Genosse — ein Teil, Kyriakos und seine Mutter Julitta — ein Teil, Theodoros der Morgenländer — ein Teil, die 40 Martyrer in Sebaste — ein Teil, Jakob der Reiter — ein Teil, Johannes der Kleine — ein Teil, Anbâ Moses der Schwarze — ein Teil, Haare der Maria Magdalena — ein Teil."

Auf der letzten Seite in neuer Schrift eine Eigentumsnotiz (وقف) für das mehrfach genannte Marienkloster der syrischen Mönche.

Polemik gegen die Schismatiker. — Eine weitere Handschrift Mons. Kaufmanns entstammt katholisch-melkitischen Kreisen und ist eine Streitschrift gegen die Griechisch-Orthodoxen.

92 Blr. (nicht numeriert). 4°. 21 Zln. Papier dünn, gelb, gerippt. Ebd. rotes Leder mit Pressung. Schr. klein, regelmäßig, schwarz und rot; quer am Rande die Bibelzitate. Niederschr. 17. oder 18. Jahrh.

Das Werk führt, wie aus der Einleitung (3½ Seiten) zu entnehmen ist, den Titel:

البرهان اليقين على فساد ايمان المشاقين

„Der sichere Beweis für die Widerlegung des Glaubens der Getrennten." Als Veranlassung desselben bezeichnet der anonyme Verfasser eine von den Schismatikern verbreitete Glaubensformel mit sieben Thesen, welche der wahren apostolischen Lehre widerstreiten.

Diese Irrtümer, von dem Verfasser „Stimmen“ genannt, werden in sieben Abschnitten (Überschrift: ايضاح فساد الصوت الاول, الثانى الخ) unter weitgehender Benützung der Hl. Schrift widerlegt.

Sie beziehen sich 1) auf den päpstlichen Primat, 2) das Filioque im Symbolum, 3) die Konsekration durch die Epiklese, 4) das ungesäuerte Brot, 5) das Schicksal der abgeschiedenen Seelen, 6) die Ewigkeit der Höllenstrafen (gegen Origenes) und die Macht der Fürbitte für die in Christus Verstorbenen, 7) die sieben allgemeinen Konzilien.

Im Anschlusse daran wendet sich der Verfasser gegen die von den Schismatikern geübte Verehrung des Johannes Nesteutes und des Gregorios Palamas als Heiligen. Ein Schlußwort an den Verfasser jener falschen Glaubensthesen bildet das Ende.

Das Werk gehört zum Genre der polemischen Schriften des ʿAbdallâh Zâḫir von Ḥaleb (s. *Or. Christ.* N. Ser. IV [1914] S. 117f.), ohne aber mit denselben identisch zu sein.

Dr. G. Graf.

Bericht über die Tätigkeit der orientalischen wissenschaftlichen Station der Görresgesellschaft in Jerusalem (Num. V). — Zu Anfang Oktober 1914 weilte in Jerusalem als einziger Stipendiat der wissenschaftlichen Station P. Dr. Michael Huber O. S. B. aus Stift Metten, nachdem Dr. Johann Straubinger gleich bei Ausbruch des Krieges nach Deutschland hatte zurückkehren müssen. Letzterer ist im Sommer 1915 nach Konstantinopel gekommen und wird zunächst dort verbleiben. Wenn auch seine dortige Tätigkeit in erster Linie praktischen Dingen gewidmet ist, so darf man hoffen, daß er doch etwas Zeit auf die Förderung seiner wissenschaftlichen, in Jerusalem begonnenen Forschungen wird verwenden können. Ein Beschluß des Vorstandes der Görresgesellschaft, bei seiner Sitzung in München im Oktober 1914, ging dahin, daß P. Dr. Huber in Jerusalem bleiben solle, solange es ihm möglich sei, und daß sein Stipendium deshalb zunächst auf ein weiteres Jahr ausgedehnt werde. Allein die beiden Briefe, in denen ihm dieser Beschluß nach Jerusalem mitgeteilt wurde, erreichten ihn nicht, und so kehrte er nach Ablauf des Stipendiumjahres im Mai 1915 nach Deutschland zurück. Seine Arbeiten auf dem Gebiete der frühchristlichen orientalischen Literaturgeschichte konnte er nur teilweise zur Ausführung bringen. An eigentliche wissenschaftliche Forschungsreisen war nicht zu denken, da für solche die notwendige Sicherheit fehlte. In Jerusalem selbst wurde das Arbeiten dadurch sehr erschwert, daß nach Kriegsausbruch die meisten Bibliotheken geschlossen wurden und auch die griechische Patriarchalbibliothek nur in beschränkter Weise benutzt werden konnte. Dennoch

konnte er für folgende Arbeiten die Sammlung des Materials weiter fördern: 1. Die griechische Textgestalt der Barlaam-Joasaph-Legende wurde dem Abschlusse näher gebracht. Die Bibliotheken auf Patmos und dem Berg Athos zu diesem Zwecke zu besuchen, war unmöglich; ebenso vereitelte der Eintritt Italiens in den Krieg die Absicht, die schon früher dort gemachten Forschungen zu ergänzen. Darum läßt sich der Zeitpunkt des Abschlusses dieser Untersuchungen noch nicht bestimmen. 2. Die Forschungen über die Georgslegende ihrer lateinischen Überlieferung nach sind zum Abschluß gekommen; für die orientalische Überlieferung ist ein neuer Beleg mit zwei Karschunitexten aus der syrischen St. Markusbibliothek in Jerusalem gefunden worden. Ebenso konnten die arabischen Publikationen dieser Legende für die Textvergleichung herangezogen werden. Neue griechische Texte zu finden erwies sich als trügerische Hoffnung; es stellte sich übrigens heraus, daß die bekannten griechischen Texte in der Frage nach der Urform der Legende eher verwirrend wirken. Die Forschungen über die lateinische, griechische und orientalische Überlieferung der St. Georgslegende wird P. Huber zuerst zum Abschlusse bringen können und in den „Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums" veröffentlichen. 3. Die Arbeiten über die Mönchsgeschichte Palästinas im Altertum mußten eine bedeutende Abänderung erfahren. Größere archäologische Forschungen über die alten palästinensischen Klostergebäude zu unternehmen ist augenblicklich nicht möglich und scheint auch keine besonderen Ergebnisse zu versprechen. Dagegen erwies sich bezüglich der literarischen Quellen eine kritische Ausgabe der Mönchsbiographien des Kyrillos von Skythopolis als eine absolute Notwendigkeit. P. Huber machte darum den Anfang mit der Sammlung des Materials für eine derartige Ausgabe, die noch umfangreiche handschriftliche Studien in Frankreich und Italien erheischen wird.

Der Druck der Arbeit von Privatdozent Dr. Karge in Breslau über die prähistorischen, vorisraëlitischen Denkmäler Galiläas, die als Bd. I der *Collectanea Hierosolymitana* erscheint, ist langsam bis zum 28. Bogen fortgeschritten; es fehlen nur noch 4 Bogen, so daß dieser Band bald abgeschlossen sein und gleich nach Beendigung des Weltkrieges ausgegeben wird. Unterdessen hat Dr. Karge die Bearbeitung eines weiteren Bandes, der das ethnographische Material aus Galiläa bringen wird, begonnen und weitergefördert. Von kleineren Publikationen Dr. Karges sind zu erwähnen: *Steinzeitliche Siedlungen in der Umgebung von Tabgha* (in *Das Heilige Land* 1915) und *Die Bedeutung Palästinas für den Handel einst und jetzt* (in *Schlesisches Pastoralblatt* 1915).

H. Dr. Georg Graf, Pfarrer in Donaualtheim, hatte im Juli 1914 das Manuskript fertig zu einem Faszikel der *Patrologia orientalis,*

nämlich: *Die überkommenen theologischen Schriften des Theodor Abû Râita, Bischofs in Tagrit;* allein der Ausbruch des Krieges hinderte die Absendung des Manuskriptes an die Druckerei in Paris, und es scheint fraglich, ob und in welcher Weise die *Patrologia orientalis* nach dem Kriege weitergeführt werden kann, so daß möglicherweise für die Drucklegung dieser Texte anderweitig gesorgt werden muß. Auch eine weitere, im Manuskript abgeschlossene Publikation desselben Verfassers, nämlich die im *Oriens Christ.* 1911, S. 244 bereits angekündigten *Auszüge aus dem pseudo-athanasianischen Buche des Beweises,* als deren Verfasser Dr. Graf den Patriarchen Eutychius von Alexandrien festgestellt hat, harrt der Drucklegung, an die ebenfalls erst nach wiedererlangtem Frieden gedacht werden kann. Die Vollendung weiterer Arbeiten benötigt die Beiziehung handschriftlichen Materials in Rom und Paris. Unterdessen setzte Dr. Graf im *Oriens Christ.* 1914, S. 312—338, 1915, S. 132—136 seinen *Katalog christlich-arabischer Handschriften in Jerusalem* fort und veröffentlichte ebenda 1914, S. 338 bis 341 *Alte christlich-arabische Fragmente,* sowie *Bemerkungen zur arabischen Homilie des Cyrillus* in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 1915, S. 365—368.

Privatdozent Dr. A. Rücker in Breslau veröffentlichte im *Oriens Christ.* 1914, S. 219—237 eine Studie über den *Ritus der Bekleidung mit dem ledernen Mönchsschema bei den Syrern* sowie in der 3. *Vereinsschrift der Görresgesellschaft* 1914, S. 54—77 eine Abhandlung über *Die liturgische Poesie der Ostsyrer.* Die Bearbeitung weiteren aus Jerusalem mitgebrachten Materials setzte er fort.

P. Dr. Evarist Mader konnte im Laufe des Jahres mit Unterbrechungen die Bearbeitung des reichen Materials über Hebron und Südjudäa fortführen. Die erste, demnächst im Manuskript fertiggestellte Arbeit behandelt die zahlreichen von Dr. Mader in Südjudäa gefundenen Ruinen altchristlicher Basiliken aus der frühbyzantinischen Epoche und die christliche Besiedelung dieser Gegenden in jener Zeit. Dieselbe wird in den „Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums" erscheinen.

Für die leitende Kommission
Prof. I. P. Kirsch.

C) BESPRECHUNGEN.

Neutestamentliche Studien Georg Heinrici zu seinem 70. Geburtstage (14. März 1914) dargebracht von Fachgenossen, Freunden und Schülern. Leipzig (J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung) 1914 (= *Untersuchungen zum Neuen Testament, herausgegeben von* H. Windisch. Heft 6). — XV, 271 S., 3 Tafeln.

Festschrift Eduard Sachau zum siebzigsten Geburtstage gewidmet von Freunden und Schülern. In deren Namen herausgegeben von **Gotthold Weil.** Berlin 1915 (Verlag von Georg Reimer). — VIII, 463 S., 4 Tafeln.

Zwei Festschriften zum Eintritt in ein — man hätte wünschen mögen: noch langes und lange arbeitsfrohes Greisenalter, die eine dem seither nun schon durch den Tod abgerufenen Nestor neutestamentlicher Forschung unter den evangelischen Theologen Deutschlands, die andere dem hochverdienten ersten Direktor des Berliner Seminars für orientalische Sprachen gewidmet, beide von ebenso reichem als mannigfaltigem Inhalt, von ausgezeichnetem Aufbaue und mit wundervoll sprechenden Porträts der Jubilare geschmückt! Auf beide kann hier naturgemäß nur soweit eingegangen werden, als die Beiträge das Interessengebiet dieser Zeitschrift betreffen.

1. Unter den acht Rubriken *Zur religiösen Umwelt des Neuen Testaments* (S. 1—59), *Zur Papyruskunde* (S. 60—78), *Zur synoptischen Überlieferung* (S. 79—139), *Zum Johannesevangelium* (S. 140—154), *Zu Paulus* (S. 155—189), *Zur Theologie des Neuen Testaments* (S. 190—234), *Zur Geschichte der Exegese* (S. 235—251) und *Zur Geschichte der biblischen Theologie* (S. 252—260), bringt die Heinrici-Festschrift, als deren Herausgeber Ad. Deißmann und H. Windisch zeichnen, 26 Beiträge, von denen wohl jeder mindestens anregend wirkt, auch wenn er zum Widerspruch herausfordert. *Ein Verzeichnis der Subskribenten und Mitgratulanten,* die finanziell die Publikation ermöglicht haben dürften, eröffnet (S. IX—XV) den handlichen Band. Ein sechsfaches *Stellenregister* (S. 261—270), das gesondert das AT., die spätjüdische Literatur von den deuterokanonischen Büchern bis zum Talmud, das NT., die Apostolischen Väter, die sonstige altchristliche und die antike Profanliteratur berücksichtigt, und ein kürzeres *Sachregister* (S. 270f.) bilden eine geradezu vorbildlich ausgearbeitete Beigabe, die leider in derartigen Sammelpublikationen, wo ein solches besonders dringend notwendig wäre, vielfach kein Seitenstück findet. Von den Tafeln bringt die erste die Faksimilia der durch Lietzmann (S. 60—65) edierten und besprochenen Psaltersplitter eines Papyrusblattes des Jenaer philolo-

gischen Seminars (=22,6, 23,1f., 24,2—5), während die beiden anderen entsprechend dem näher zu würdigenden Berliner liturgischen Papyrus gewidmet sind. Im einzelnen habe ich den Inhalt unter der Sigle NtSt. im vorletzten Literaturbericht dieser Zeitschrift ausgiebig berücksichtigt. Auch hier möchte ich zunächst noch einmal auf Clemens besonnen abwägenden Aufsatz *Der Isiskult nach Apuleius Metamorphosen 11 und das neue Testament* (S. 28—39), auf Heitmüllers auch neben dem Buche von Dölger noch beachtenswerte Neubehandlung der Taufbezeichnung *ΣΦΡΑΓΙΣ* (S. 40—59) und Klostermanns *Origeniana* (S. 245—251) hinweisen, die Abhängigkeit von Origenes für die Dt.-Einleitung des Oktateuchkommentars des Prokopios von Gaza aus der dem Stücke eigentümlichen Häufung von Definitionen erschließt und an dem Verhältnis des großen Alexandriners selbst zur peripatetischen und stoischen Definitionenliteratur ein reizvolles literaturgeschichtliches Problem anschneidet. Sodann möchte ich auch Seebergs Ausführungen über *Vaterunser und Abendmahl* (S. 108—114) nicht länger unerwähnt lassen, die das erstere als ein ursprüngliches und wesenhaftes Abendmahlsgebet zu erweisen und von ihm aus wieder „zum ursprünglichen Sinn des Abendmahls vorzudringen“ suchen. Ihren feinsinnigen Beobachtungen würde bei einer dringend wünschenswerten Untersuchung über die Geschichte des Vaterunsers im Rahmen der eucharistischen Liturgie sorgfältigst Rechnung zu tragen sein.

C. möchte am ehesten noch einen Zusammenhang zwischen Isiskult und Christentum auf dem gottesdienstlichen Gebiete in dem Sinne für denkbar halten, daß ein in dem Mysteriendienste der ägyptischen Göttin üblicher Abschluß von Gebeten durch sinnlose *voces mysticae* schrittmachend für einen entsprechenden Gebrauch aramäischer Worte im griechischen Gottesdienste der christlichen Gemeinden gewirkt hätte. Doch steht die gedachte Verwendung solcher *voces* für die Isisliturgie keineswegs fest. Denn, daß das αοιασφεσια, das die ältesten Hss. an der betreffenden Apuleiusstelle bieten, wirklich nicht auf bloßer Textverderbnis beruht, wird dadurch noch nicht bewiesen, daß keine der bisher in Vorschlag gebrachten Konjekturen einschließlich des λαοῖς ἄφεσις jüngerer Hss. voll befriedigen will. Dagegen hat mich das von Apuleius geschilderte, wesentlich den Charakter allgemeiner Fürbitte tragende Wechselgebet zwischen dem *„de sublimi suggestu de libro de litteris“* vorbetenden *„unus, quem cuncti grammatea dicebant“*, und dem respondierenden *„coetus pastophorum“* schon lange so lebhaft an die diakonalen Litaneien des christlich-orientalischen Kultus erinnert, daß ich mich dem Eindruck nicht zu entziehen vermag, als bestehe zwischen diesen und hellenistischen Mysterienliturgien ein genetischer Zusammenhang. Dabei speziell an den Isiskult zu denken ist allerdings nicht notwendig, da auch in anderen paganen Sonderkulten ähnliche Gebetsformen üblich gewesen sein können. — H. findet die Lösung des Σφραγίς-Problems in der Annahme, daß die Bezeichnung primär auf das Wortelement der Taufhandlung, das als ein Versiegeln gewertete Aussprechen des Namens Jesu bezw. der trinitarischen drei „Namen“, gegangen sei. Es ist dies ein einzelner Gesichtspunkt, den in gleichem Sinne auch Dölger S. 109ff. voll gewürdigt hat. Der Gegensatz H.s zu

diesem reduziert sich also letzten Endes darauf, daß er die Σφραγίς-Bezeichnung der Taufe aus einer einzigen Wurzel restlos ableiten zu können glaubt, während Dölger mit einem gleichzeitigen Zusammenwirken verschiedener Gedanken- und Vorstellungskreise rechnet. Vorsichtiger ist das Letztere jedenfalls, da man sich die Verhältnisse der Wirklichkeit kaum je kompliziert genug vorstellen kann. — Das von K. beigezogene, erstmals in der Hexapla-Ausgabe Montfaucons I S. 78 gedruckte Scholion mit Definitionen von τέλος und θεός nach Aristoteles und Herophilos περὶ Στωϊκῆς ὀνομάτων χρήσεως wird wohl in der Tat mit aller Bestimmtheit auf Origenes zurückzuführen sein. Dabei dürften die Aristotelischen τέλος-Definitionen nicht sowohl aus den S. 249 Anmk. 3 nach der Berliner Akademieausgabe notierten Stellen akroamatischer Schriften als vielmehr aus den hypomnematischen ὅροι stammen, bezüglich deren ich auf meinen *Aristoteles bei den Syrern* I S. 81f. verweise. In der Zitationsformel: ἐκ μὲν τῶν Ἀριστοτέλους οὕτως ἔχοντας ist anscheinend zu τῶν ebensogut ὅρων wie zu οὕτως ἔχοντας ein ὅρους zu ergänzen. — Den Ergebnissen S.s im ganzen zuzustimmen ist nur auf dem Boden der kritischen protestantischen Theologie möglich. Wer an der strengen Geschichtlichkeit der synoptischen Überlieferung von dem Herrengebetscharakter des Vaterunsers und daran festhält, daß der „ursprüngliche Sinn des Abendmahls" kein anderer als der schon I Kor. 11, 23—26 feststehende ist, wird sich darauf beschränken müssen zuzugeben, daß das vom Herrn den Seinigen gelehrte Gebet frühzeitig u. zw. in verschiedenen Gemeinden in verschiedener Weise aufs innigste mit der Eucharistiefeier bezw. dem Initiationsakte in Verbindung gesetzt wurde und daß diese liturgische Verwendung sich in den Textvarianten bei Mt. und Lk. spiegle. Daß bei Mt. das ἀφήκαμεν griechischer Textzeugen und das [illegible] des Syrus Curetonianus eine Bezugnahme auf den vorangegangenen bezw. erst folgenden Friedenskuß darstelle, daß bei Lk. das möglicherweise hier ursprüngliche: ἐλθέτω τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς auf einer Rezitation des Vaterunsers schon durch die Taufkandidaten unmittelbar vor dem Empfange des Sakraments beruhe, sind in der Tat im allerhöchsten Grade bestechende Gedanken.

Die eigentliche Perle der Festschrift stellen aber unstreitig *Zwei altchristliche Gebete* dar, die durch C. Schmidt (S. 66—78) nach dem Berliner Papyrusblatt Nr. 13415 publiziert und eingehend gewürdigt werden. Abgesehen von den durch den Erhaltungszustand des Blattes bedingten Textlücken vollständig liegt ein Gebet vor, das unverkennbar in engstem Zusammenhang mit liturgischer Schriftlesung mindestens aus Praxapostolos und Evangelien steht und durch seine Überschrift als σαββατικὴ εὐχή bezeichnet wird. Voran geht der Schluß eines für Fasttage bestimmten Gebetes. Sch. denkt sich das Sabbatgebet, dessen Entstehung „ohne Zweifel" dem 4. Jahrh. angehören soll, bei einem am Samstag Vormittags abgehaltenen nichteucharistischen Lese- und Predigtgottesdienste verwendet, bei dem neben NTlichem auch ATlicher Lesestoff eine Rolle gespielt hätte. Zur Begründung dieser Auffassung verfolgt er im Anschluß an Zahn, *Skizzen aus dem Leben der alten Kirche* S. 325ff. die Entwicklung der liturgischen Samstagsfeier überhaupt und speziell in Ägypten. Das Fasttagsgebet, das ihm — wohl mit Recht — „einen altertümlicheren" Eindruck macht, läßt er für Freitag bestimmt sein. Es ist indessen naturgemäß nicht

ausgeschlossen, daß es gleichmäßig an beiden alten Stationsfasttagen d. h. auch am Mittwoch gebraucht wurde.

Der Text der beiden Gebete ist ein verhältnismäßig sehr guter. Schon reine Schreibfehler sind recht selten: zunächst neben den orthographischen Verstößen eines mehrmaligen ει statt ι und eines einmaligen αι statt ε nur ein- oder zweimal ein α statt η und ein einziges τὸν statt τὸ. Noch seltener sind grammatische Fehler: ein Genetiv statt des Akkusativs des Personalpronomens der II. Person, ein maskulines Prädikatsadjektiv im Singular auf eine Mehrzahl von Subjekten bezogen, deren nächststehendes ein Neutrum ist, und ein medialer statt eines passiven Aorists im Konjunktiv. Von Kürzungen erscheinen diejenigen von θεός, Ἰησοῦς, Χριστός, πατήρ, πνεῦμα, σωτήρ und ἄνθρωπος regelmäßig und in allen Kasus. Um die Ausfüllung der Lücken hat sich Sch. in anerkennenswerter Weise bemüht und wohl durchweg das Richtige getroffen. Nur ist V° Z. 17 bezw. 19 das von ihm in den Fußnoten auch als möglich ins Auge gefaßte γινώσκεις und πλάσμα mit Rücksicht auf ein Gebet der ägyptischen Gregoriosliturgie (Renaudot, *Liturgiarum Orientalium collectio.* Frankfurter Neudruck 1847. I S. 92) dem von ihm in den Text gesetzten γίνωσκε und γένος wohl vorzuziehen. Vervollständigen möchte ich das von ihm Geleistete durch folgende Ergänzungen: V° Z. 5f.: ἀσπ[ίλως] [προς]εγγίζειν, Z. 9: [πάση]ς bezw. [πάσ]ας mit dem Schreibfehler α für η, Z. 20: ἔπ[ιδε] oder, falls man Z. 17 γινώσκεις liest, ἐπ[ίστασαι]. Auch würde ich die Ergänzungen R° Z. 20: [ἐν ἑνὶ στόμα]τι, V° Z. 18: [οἱ ἄνοι] und Z. 32 [λα]ῷ, die Schm. nur in den Anmkk. anregt, für hinreichend gesichert halten, um sie in den Text zu setzen. R° Z. 18 kann dem Zusammenhang nach nur ὀ[ρθὴν κ]αὶ gelesen werden. Doch scheint für diese Ergänzung der notwendige Raum entschieden zu fehlen, so daß angenommen werden müßte, der Schreiber habe versehentlich mindestens einen Buchstaben ausgelassen. Wohl sicher ist ihm sodann in derselben Zeile ein zweites καὶ zwischen βεβαίαν und ἀληθειν[ὴν] in der Feder geblieben. Umgekehrt hat V° Z. 32 die Hand eines wahrscheinlich von dem ursprünglichen Schreiber verschiedenen Korrektors zu Unrecht καὶ ἐν statt bloßem καὶ übergeschrieben, da das τούτ[ῳ τῷ] der vorhergehenden Zeile mit [λα]ῷ und ποιήματί σου verbunden werden muß, eine Wiederholung der davorstehenden Präposition ἐν vor ποιήματι also grammatisch ausgeschlossen ist.

In Fußnoten hat Sch. nicht nur die biblischen Grundlagen der beiden liturgischen Texte nachgewiesen, sondern auch eine reiche Fülle von Gedanken- und Ausdrucksparallelen aus der außerbiblischen altchristlichen Literatur und aus anderweitigen griechischen Liturgiedenkmälern beigebracht, wozu etwa mit Bezug auf R° Z. 18ff. ein Verweis auf anderweitige gleichlautende liturgische Verwendung des Zitates von I Tim. 2, 4 im vorletzten Gebet der ἀκολουθία τοῦ Εὐχελαίου (= Spendung der Letzten Ölung) und in einer εὐχὴ εἰς ψυχὴν κρινομένην (= *Commendatio animae*) nachzutragen wäre. Indessen ist damit derartigen Stücken gegenüber noch nicht alles, ja nicht einmal das Wichtigste getan. Sie sollten vor allem dem engeren Kreise ihnen gleichartiger bekannter Liturgieschichten vergleichend eingeordnet werden. Bei dem Fragment des Fasttagsgebetes ist dies allerdings unmöglich, weil hier jedes Vergleichsmaterial fehlt. Auch das Sabbatgebet würde als solches betrachtet in der gleichen Lage sein. Faßt man es dagegen unter dem Gesichtspunkte seiner Beziehung zu liturgischer Schriftlesung ins Auge, so findet es unter diesem gerade auf seinem ägyptischen Heimatsboden einerseits drei höchst lehrreiche Parallelen an der εὐχὴ πρώτη κυριακῆς des Euchologions von Thmuis, der εὐχὴ τοῦ τρισαγίου der Markusliturgie (Brightman, *Liturgies Eastern and Western* S. 117 Z. 17—118 Z. 6) und der εὐχὴ πρὸ τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου der Gregoriosliturgie (Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio.* Frankfurter Neu-

druck I S. 87f.). Andererseits könnte sich ein Vergleich auch mit den von Schermann *Ägypt. Abendmahlsliturgien des ersten Jahrhunderts* S. 39ff. beiläufig besprochenen Predigtgebeten, in denen die Homilien des Origenes auszuklingen lieben, bezw. mit der diesen entsprechenden μετὰ τὸ ἀναστῆναι ἀπὸ τῆς ὁμιλίας εὐχή des Euchologions von Thmuis nahelegen. Die Beziehungen des Papyrustextes zu der Gruppe der drei unter sich untrennbar zusammenhängenden erstgenannten Nummern, gleich denen auch er jedenfalls vor den NTlichen Lesungen gesprochen wurde, sind indessen unstreitig die weitaus engeren. Es handelt sich bei den vier Stücken unverkennbar um Vertreter eines und desselben Gebetstyps auf verschiedenen Stufen seiner historischen Entwicklung, die sich deshalb an ihnen in ungemein instruktiver Weise verfolgen läßt. Außerhalb Ägyptens bietet sich ein Seitenstück zu den beiden Gruppen ägyptischer Texte an der εὐχὴ πρὸ τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου und der εὐχὴ μετὰ τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον der griechischen Jakobusliturgie (*Nova Patrum bibliotheca* X S. 49f. bezw. Brightman S. 36, 38f.). Ich muß mich naturgemäß im gegenwärtigen Zusammenhange auf diese bloßen Andeutungen beschränken und behalte mir ein näheres Eingehen auf den ganzen Komplex von Erscheinungen für eine selbständige Untersuchung vor. Immerhin möchte ich aber schon jetzt aussprechen, daß im Lichte der drei nächsten Parallelen von einer Gewähr dafür, daß das Sabbatgebet des Papyrus für einen nichteucharistischen Gottesdienst bestimmt gewesen sei, nicht entfernt die Rede sein kann. Auch das ist mindestens im höchsten Grade zweifelhaft, ob die, sei es nun eucharistische, sei es nichteucharistische, samstägliche Synaxis, bei der es zur Verwendung kam, wirklich noch mit ATlichem Lesestoff ausgezeichnet war. Die Verbindung ATlicher und NTlicher Schriftlesung ist in der ägyptischen Liturgie bekanntlich durch die ständige Verwendung einer Mehrzahl apostolischer Perikopen abgelöst worden. Auf eine solche weist aber in dem Sabbatgebete V° Z. 23f. das pluralische: τῶν εὐαγγελιζομένων δογμάτων τῶν ἁγίων σου ἀποστόλων entschieden hin. In jedem Falle beweist das: μελε[τῶν]-[τας] τοὺς ἁγίους λόγους τοῦ θείο[υ] [νό]μου (V° Z. 5ff.) nichts für ATlichen Lesetext, da unter dem θεῖος νόμος nicht notwendig der Pentateuch verstanden zu werden braucht, der Ausdruck vielmehr ebensogut im Sinne des bekannten DOMINUS LEGEM DAT auf das NTliche „Gesetz“ Christi bezogen werden kann, so daß er Synonym zu dem τὰ θεῖά σου λόγια des Gebetes der Markusliturgie und des Gebetes der Jakobusliturgie vor dem Evangelium und zu den μακάριαί σου ἐντολαί ihres Gebetes nach dem Evangelium wäre.

2. Auch die Sachau-Festschrift zeigt, wenngleich ohne das äußere Hilfsmittel von Gruppenüberschriften eine wohlüberlegte Anordnung des Stoffes nach sachlichen Gesichtspunkten, die der Herausgeber in seinen kurzen *Vorbemerkungen* S. VII darlegt. Ebenda erfahren wir, daß ursprünglich nicht weniger als 65 Beiträge in Aussicht gestellt waren, von denen in Folge der Kriegswirren an 37 nur etwas über die Hälfte wirklich einlief. An die Spitze gestellt ist (S. 1—14) eine vom Herausgeber mit sichtlich peinlichster Sorgfalt bearbeitete Bibliographie der bisherigen literarischen Lebensarbeit Sachaus. Vergleicht man mit der Rolle, die in diesem imposanten Gesamtbilde einer nach Umfang und Vielseitigkeit gleich bewunderungswerten wissenschaftlichen und schriftstellerischen Tätigkeit das christlich-orientalische Studiengebiet spielt, den Inhalt der Festschrift, wie sie unter der Ungunst der Zeitverhältnisse nun zustande kam, so fällt auf, wie wenig jenes Gebiet hier

in den Vordergrund tritt. Es ist nicht einmal bei der Stoffanordnung als eine einheitliche und in sich geschlossene Größe berücksichtigt worden. Die Zahl der es ganz oder teilweise betreffenden Nummern steht hinter derjenigen der arabistisch-islamwissenschaftlichen weit zurück. Es gehört ihm vor allem kein einziger der nach Umfang und Gehalt bedeutsamsten Beiträge an. Ich rechne zu diesen, ohne der Bedeutung anderer Aufsätze zu nahe treten zu wollen, etwa die von der Paulinischen Bezeichnung Christi als εἰκὼν τοῦ θεοῦ auf das babylonisch-assyrische Altertum, den Sprachgebrauch griechischer philosophischer Spekulation bei Platon und Philon und denjenigen des Hermetischen Schriftenkorpus zurückgehende Untersuchung von Hehn *Zum Terminus ‚Bild Gottes‘* (S. 36—52), Delitzschs kritische Ausführungen *Zu Herodots babylonischen Nachrichten* (S. 87—102), Kelso's mindestens auf Grund des heute zugänglichen Materials zu einer negativen Beantwortung gelangende umsichtige Prüfung der Frage: *Were the early Books of the Old Testament written in Cuneiform?* (S. 113—124), Grimmes grundlegende Studie über *Die jemenische Aussprache des Hebräischen und Folgerungen daraus für die ältere Sprache* (S. 143—161), Graf Baudissins Aufsatz über *Alttestamentliches ḥajjim „Leben“ in der Bedeutung von Glück* (S. 143—161), R. D. Wilsons umfassende Zusammenstellung der *Titles of the Persian Kings* in aramäischen Papyrus- und inschriftlichen Urkunden einschließlich der aramäischen Stücke von Dn. und Esr., in den keilinschriftlichen Denkmälern Babyloniens und den hieroglyphischen Ägyptens, der griechischen Literatur, den hebräischen Teilen des ATs, den persischen und susischen Inschriften (S. 179—207) und R. Geyers Text und Übersetzung der Ausgabe Huarts „einer kritischen Durchsicht“ unterziehende Bemerkungen *Zum Dîwân des Salâma ibn Jundal* (S. 345—367). Nur eine einzige sich ebenbürtig in diese Reihe stellende Arbeit, die von Marquart in Verbindung mit de Groot durchgeführte über *Das Reich Zābul und der Gott Žūn vom 6.—9. Jahrhundert* (S. 248—292), greift am Schlusse in die christlich-orientalische Sphäre über, wenn sie auf Grund der Angaben des armenischen Historikers Thowmmaj des Arzruniers feststellt, daß es Manichäer in Zâbul noch im Anfang des 10. Jahrhs gab und dabei Nachrichten auch griechischer und syrischer Schriftsteller über manichäische Lehre beizieht.

Immerhin verdient auch vom Standpunkte christlich-orientalischer Forschung aus die Festgabe zum 70. Geburtstage Sachaus alle Beachtung. Wensinck hat in einer interessanten Studie *Über das Weinen in den monotheistischen Religionen Vorderasiens* (S. 26—35) mit derjenigen des Judentums und des Islams die einschlägige Haltung speziell des syrischen Christentums verglichen. Goussen bietet (S. 53—61) *Einige Nachträge zur „Bibliotheca Hagiographica Orien-*

talis“ *der Bollandisten* auf Grund des einzig dastehenden Bestandes einer Privatbibliothek an seltenen orientalischen Drucken, den er (S. 53) viel zu bescheiden zu beurtelen beliebt, wenn er mit der Möglichkeit rechnet, daß neben ihm irgendwelche „größere Bibliotheken“ noch eine wesentliche Vermehrung des Stoffes zu liefern vermocht hätten. Vandenhoff bringt (S. 208—214) *Zu einigen Stellen des arabischen Textes der histoire nestorienne (chronique de Séert)* sehr Wertvolles bei: den Nachweis einer an merkwürdige Stelle versprengten und vielleicht nicht einmal sonderlich durch eine Namenskorruptel entstellten Notiz über den Bibelübersetzer Symmachos und eingehende Ausführungen über das persische Manen-Fest Farvardigan. Von Zettersteen wird (S. 223—247) *Eine Homilie des Amphilochius von Iconium über Basilius von Caesarea* nach den beiden syrischen Hss. *Sachau 321* in Berlin und *Brit. Mus. Add. 12174* in London — leider ohne Beigabe einer Übersetzung — herausgegeben. Auch *Ein amharischer Text über Muhammed und die Ausbreitung des Islams in Abessinien*, den Mittwoch (S. 444—451) bietet, mag hier erwähnt werden, weil er von einem theologisch ungewöhnlich rege interessierten abessinischen Christen, dem im J. 1905 als Lektor des Amharischen und Äthiopischen an das Seminar für orientalische Sprachen nach Berlin berufenen Aleke Taje, herrührt.

M. hätte S. 291 für die Erwähnung des manichäischen Archon ܐܫܩܠܘܢ und seiner Gemahlin ܢܡܪܐܝܠ durch Theodoros bar Kônî nunmehr vor allem die Ausgabe des *Liber scholiorum* und seiner Anhänge von Scher (CSCO. Script. Syr. Ser. II. Tom. LXVI) S. 317 Z. 9—13 zu zitieren gehabt. — W. hätte sich S. 26f. bei Würdigung der Rolle, welche eine Art rituellen Weinens im christlichen Gottesdienste Syriens spielt, die sehr bezeichnenden Nachrichen nicht entgehen lassen sollen, die in diesem Sinne die Pilgerin Aetheria 24 § 10, 34, 3—7 § 7 (Geyer *Itinera Hierosolymitana* S. 74 Z. 2—5, 85 Z. 15ff., 89 Z. 23—27) bietet. Wenn er sodann S. 33 auf Grund der syrischen Quellen feststellt, daß das Christentum „die rituelle Totenklage verurteilt“ habe, so ist dem gegenüber die Tatsache interessant, daß in unzerstörbarem Zusammenhange mit althellenischem Empfinden von dem hohen Wert dieses einzigen lieben Lebens im schönen Licht der Sonne griechische Begräbnisliturgie eine wesentlich andere Haltung einnimmt, wenn ihre Gesänge dem Verstorbenen die Aufforderung in den Mund legen: Ὁρῶντές με ἄφωνον καὶ ἄπνουν προκείμενον κλαύσατε πάντες ἐπ' ἐμοί, ἀδελφοὶ καὶ φίλοι, συγγενεῖς καὶ γνωστοί. Vgl. Εὐχολόγιον τὸ Μέγα z. B. Ausgabe Venedig 1898 S. 419, 468. — Bei dem Mimrâ Jaʿqûβs von Serûγ „auf die Himmelfahrt der Jungfrau“, von der G. S. 54 den Druck einer armenischen Übersetzung nachweist, handelt es sich nach dem mitgeteilten Initium um eine leicht abweichende Textgestalt des im syrischen Original von Bedjan *S. Martyrii qui et Sahdona, quae supersunt omnia* S. 709—719 edierten und von mir in der alten Serie dieser Zeitschrift V S. 91—99 unter Vergleichung dieser Edition nach einer Jerusalemer Hs. übersetzten Textes. S. 55 sagt er zu wenig, wenn er die Plerophorien des Johannes Rufus in der Weltchronik Michaëls d. Gr. nur „etwas abgekürzt“ sein läßt. Zu deren Überlieferung bei den Kopten vgl. auch meinen Nachweis ihrer Zitierung im دفنار derselben,

Neue Serie dieser Zeitschrift II S. 157. — Mit V.s Einsetzung des Namens Symmachos statt des sinnlosen بابوكس der „Chronik von Seert" II 35 in der Ausgabe Schers (PO. VII S. 191) hat es zweifellos seine Richtigkeit. Da der Herausgeber nicht sicher zu lesen vermochte, ist sogar höchst wahrscheinlich ساموكس überliefert, so daß nur die beiden *matres lectionis* ا und و ihre Stelle vertauscht hätten. Seltsam ist nur, wie die Erwähnung des zum Ebionitismus übergetretenen samaritanischen Bibelübersetzers des 2. Jahrhs in die Erzählung der Ereignisse des 6. Jahrhs gelangte. Am nächsten liegt wohl die Annahme, daß sie auf Grund von Eusebios VI 17 eng mit Origenes verbunden, von welchem unmittelbar darauf die Rede ist, mit der Notiz über dessen Schicksale und Lehre in die Zeit seiner Verurteilung durch das V. Ökumenische Konzil wanderte. Die irrtümliche Angabe, von einer Übersetzung des ATs durch Symmachos ins Syrische erklärt sich am einfachsten wohl dahin, daß in einer schon syrischen Quelle nach griechischer Vorlage nur von einer Übersetzung aus dem Hebräischen die Rede war und dann ein weiterer syrischer Benützer dieser Quelle das Syrische als Sprache der Übersetzung für ebenso selbstverständlich hielt, als es für die griechische Vorlage das Griechische gewesen war. Zu dem Ebionitismus des Symmachos notiere ich bei dieser Gelegenheit noch die Tatsache, daß sein Name fast hart neben demjenigen des angeblichen Ebion auch in einem langen Ketzerkataloge des jakobitischen Ritus der Priesterweihe nach dem Pontifikal-Rituale Michaëls d. Gr. (*Vat. Syr.* 51 fol. 56 v°) erscheint. Die an der fraglichen Stelle der Chronik von Seert dem Apostel Paulus gegebenen Epitheta المسخر الملفق gehen letzten Endes wohl auf ein τοῦ ψευδωνύμου (ἀποστόλου) zurück: „des fälschlich so genannten (Apostels)". Irgend ein arges Mißverständnis steckt aber in der Behauptung, daß nach ebionitischer Lehre der angeblich bloße Mensch Jesus من زرع „aus dem Geschlecht" des von den Ebioniten befehdeten Völkerapostels gestammt habe. Hier weiß ich mir vorerst keinen Rat. — Die von Z. publizierte Rede des — oder unter dem Namen des? — Amphilochios von Ikonion ist zunächst einmal auch noch in einer römischen Hs., *Vat. Syr. 369* (fol. 5 r° A—15 v° B), erhalten. Da diese an Alter der Berliner Hs. kaum nachsteht, an Güte des Erhaltungszustandes aber sie weit übertrifft, ist sehr zu bedauern, daß nicht auch sie der Ausgabe zugrunde gelegt wurde. Dies gilt um so mehr, weil weiterhin, worauf Herr Privatdozent Dr. A. Rücker mich aufmerksam zu machen die Güte hatte, der Text bereits in Bedjans *Acta martyrum et sanctorum* gedruckt ist und also nur eine restlose Heranziehung der gesamten hslichen Überlieferung diese Neuedition gerechtfertigt haben würde.

Auf einen einzelnen Beitrag möchte ich zum Schlusse auch hier noch etwas näher eingehen. Es ist dies *Ein syrisch-neupersisches Psalmenbruchstück aus Chinesisch-Turkistan*, das von F. W. K. Müller (S. 215—222) nach zwei T. II, B. 57 signierten oberen Blatthälften publiziert wird, die auf Taf. II fast in Originalgröße abgebildet erscheinen. Von A. v. Le Coq auf der zweiten Turfan-Expedition in einer Ruinenstätte bei Bulayïq zusammen mit den christlich-soghdischen Bruchstücken und den Resten eines Pehlewi-Psalters geborgen, bieten diese syrisch und mit einer Satz für Satz dem Syrischen eingeschobenen Übersetzung in ein sehr altes Neupersisch die Schlußworte von Ps. 131 (132), die Anfangsworte von Ps. 132 (133), Ps. 133 (134) 1 f., 146 (147) 5—8ª und 147 1—3ª (12—14ª), dazu die Überschriften und Argumente der Ps. 132 und 133 und die zweite Hälfte des Ar-

gumentums von Ps. 147. Die Einrichtung der Bruchstücke scheint zu beweisen, daß wie das Soghdische, so auch das Neupersische im östlichen Missionsgebiet der nestorianischen Kirche des frühen Mittelalters beim Gottesdienste ebenso neben dem Syrischen verwendet wurde, wie dies am Ende des 4. Jahrhs in Jerusalem mit dem palästinensischen Aramäisch neben dem Griechischen geschah. M. hat auch in der Edition durch roten Druck die Rubra der Hs. kenntlich gemacht und durch Verwendung verschiedenen Satzes bezw. deutscher und lateinischer Sprache auch in der Übersetzung die komplizierte Beschaffenheit des Originals treu nachzubilden gewußt. Um die altertümliche Reinheit des verwendeten Neupersisch hervortreten zu lassen teilt er unter Hervorhebung der arabischen Lehnwörter die entsprechenden Stellen der in Wien 1883 gedruckten persischen Psalterübersetzung des jüdischen Priesters Benjamin aus Buchârâ mit. Beigegeben ist (S. 221f.) ein persisches Wörterverzeichnis.

Unpraktisch ist es, daß auf dem zweiten Blatte die Verszählung dem hebräischen Texte, statt der sich den LXX anschließenden und so auch mit der Vulg. übereinstimmenden Peš. folgt, deren Psalmenzählung doch im Texte selbst steht. Was den Psalmentext anlangt, so ist zu vermerken, daß 147. 2 das ܢܟܢܫ des Vulgärtextes der Peš. gegen das ܢܟܢܘܫ des Ambrosianus (vgl. Nestle *Psalterium tetraglottum* S. 158) steht. Die Argumente berühren sich aufs engste mit denjenigen des auf Theodoros von Mopsuestia fußenden nestorianischen Psalmenkommentars der Berliner Hs. *Sachau 215* bezw. deren Ergänzungen nach Bar-'Eβrâjâ bei Baethgen *Der Psalmenkommentar des Theodor von Mopsuestia in syrischer Bearbeitung* ZAtW. V S. 53—101 (vgl. besonders S. 47f.). Es wäre der Nachprüfung wert gewesen, ob sie unter den ausdrücklich auf Theodoros zurükgeführten der Berliner syrischen Psalterhs. *Mss. orient. quart. 803* wiederkehren, von denen Sachau *Verzeichnis der syrischen Handschriften* S. 123f. als Proben diejenigen der Pss. 20—25 mitteilt, wie denn überhaupt eine Veröffentlichung und Untersuchung jener Argumente im Zusammenhalt mit der Publikation Baethgens und dem AT-Kommentar Išô'daδ von Merw dringend wünschenswert ist. Falsch übersetzt ist das syrische Argumentum zu Ps. 133: ܡܠܦ ܠܥܡܐ ܕܡܢ ܒܬܪ ܦܘܢܝܗܘܢ ܕܡܢ ܒܒܠ ܬܫܒܚܬܐ ܕܠܐ ܫܠܝܐ ܢܩܪܒܘܢ ܠܐܠܗܐ mit: „Er belehrt das Volk über ihre spätere Rückkehr aus Babel. Lobpreisungen ohne Aufhören bringen sie dar Gotte", statt: „Er belehrt das Volk nach ihrer Rückkehr aus Babel, Gott ohne Aufhören Lob darzubringen". In demjenigen zu Ps. 147 wäre ܡܢ ܦܪܨܘܦܗܘܢ (= ἐκ προσώπου αὐτῶν) besser durch: „in ihrem Namen" als durch das sklavische „aus ihrem Angesicht" wiedergegeben worden.

Dr. A. Baumstark.

Hermann Freiherr von Soden, Dr. Theol. *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte. II. Teil: Text mit Apparat nebst Ergänzungen zu Teil I.* Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht 1913. XXVIII und 908 S.)

Mit dem vorliegenden Textband des Neuen Testamentes hat eine gelehrte Unternehmung ersten Ranges ihren glücklichen Abschluß gefunden. Die frische Durchführung des riesenhaften, das ganze neutestamentliche Textmaterial umfassenden Arbeitsplanes, ermöglicht durch die unbegrenzte und unbeirrte Opferfreudigkeit einer hochgesinnten Gönnerin und getragen von der emsigen Bienenarbeit eines Stabes von 45 Helfern hat in dem verhältnismäßig kurzen Zeitraum von 16 Jahren ein Werk erwachsen lassen, das trotz der zahlreichen Kleinfehler, wie sie etwa Gregory im I. Teil nachweisen konnte, und trotz aller Bedenken gegen das jedenfalls großzügige System der drei Gruppen des von Soden sogenannten K-, H- und I-Textes einen Markstein in der neutestamentlichen Textkritik darstellt, einen Markstein nicht nur durch die Massenhaftigkeit des verarbeiteten und vorgelegten Materials, sondern vielleicht mehr noch durch die fruchtbare Anregung zur weiteren Arbeit und gerade in dieser Hinsicht das schöne Symbol des arbeitsfreudigen Mannes, der die Seele des ganzen Werkes war. Ein tragisches Geschick hat ihn bald nach der Ausgabe des Textbandes hinweggenommen. Sein Lebenswerk bleibt ihm ein hochragendes Denkmal für immer!

Um die Anlage der Ausgabe nicht ungerecht zu beurteilen, ist zu beachten, was von Soden geben und erreichen wollte. Er wollte die älteste erreichbare Textform gewinnen und beschränkte sich demgemäß auf die Zeugen, die ihm hierfür in Betracht kamen. So schied er denn die späteren griechischen Kommentarwerke mit reinem K-Text aus; von den Übersetzungen berücksicht er nur diejenigen, die ihm Zeugen der älteren Phase des griechischen Textes sind, die koptischen (sa bo fa), das palästinensische Lektionar (pa), die Altsyrer und Altlateiner, während er die Tochterübersetzungen, so die äthiopische, arabische, georgische, persische, leider auch die gotische (ob auch die armenische, hätte Seite IX unten doch eine Erwähnung verdient) ausschließt; auch Peschitto und Vulgata sind (zu stark) zurückgesetzt; die Väterzitate werden grundsätzlich nur aus den ersten vier Jahrhunderten aufgenommen, dabei sind die Zitate aus der Zeit vor den Rezensionen sämtlich gebucht. Die verwerteten Zeugen werden nicht wie bei Tischendorf selbständig eingeführt, sondern nur als Zeugen der von Soden angenommenen drei großen Rezensionen. Es ist ihm zuzugeben, daß er dadurch, daß er diese drei Texttypen als Grundzeugen aufgestellt, eine überraschende Vereinfachung des Apparates erzielt hat. Daß hinter dieser „denkbarsten Knappheit, leichten Übersichtlichkeit und unmißverständlichen Klarheit“ (S. XXIV) notwendig ein nicht geringes Maß von Subjektivität stehen muß, liegt auf der Hand. Ein geschickter Griff war es aber sicher, das kritische Material auf drei getrennte Apparate zu verteilen, einen ersten mit den als Urtext ernstlich in Frage kommenden Lesarten; einen zweiten mit den textgeschichtlich und sonstwie sachlich bedeutsamen Varianten; einen dritten mit den Zufallslesarten und Willkürlichkeiten.

So stellt das Werk eine große, ja staunenswerte Leistung dar, die, wenn sie auch alles eher ist als eine abschließende, doch zu dem Trost berechtigte: „in magnis et voluisse sat est“. Und wenn Hoskier in seiner Beurteilung der Sodenschen Apokalypse zu dem wehmütig-herben Ausruf kommt, es sei zum Weinen, so müssen diese Zähren doch zum guten Teil auf Kosten der menschlichen Unzulänglichkeit einer solchen ungeheuren Aufgabe gegenüber gesetzt werden.

Es würde über den hier verfügbaren Raum hinausgehen, in die Würdigung einzelner Textstellen einzutreten. Es sei um so nachdrücklicher auf den großen Beruf des Riesenwerkes hingewiesen, der in den vielseitigen Anregungen liegt, Anregungen insbesondere auch nach der östlichen Seite. Das Hauptinteresse v. Sodens war zunächst auf die griechischen Codices gerichtet. Er wußte zu gut, daß es über die Kraft und Dauer eines auch mit den reichsten Mitteln beglückten Menschenlebens hinausgehen müsse, Unmögliches zu erstreben. So hat er die Herausarbeitung der einzelnen Rezensionen, damit natürlich auch das Urteil über die Richtigkeit dieser seiner grundlegenden Thesen Späteren überlassen. Insbesondere wird erst eine große Kleinarbeit der Zukunft uns die rechte Wertung des ungeheuren Zitatenschatzes, namentlich auch der Zitate bei den Orientalen, sowie der alten Versionen, namentlich neben den altlateinischen der syrischen und koptischen bringen müssen. Und auch die gespensterhafte Unbekannte in Gestalt des tatianischen Diatessaron, dem v. Soden solchen Einfluß zuerkannt, wird erst auf das wahre Wesen zurückzuführen sein!

Prof. Michael Heer.

R. Graffin, F. Nau, *Patrologia orientalis. Paris: Firmin Didot et Cie., imprimeurs-éditeurs. Allemagne et Autriche-Hongrie: B. Herder à Fribourg en Brisgau.*

Les homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche. Traduction syriaque de Jacques d'Edesse (suite). Homilies LVIII—LXIX éditées et traduites en français par **Maurice Brière.** (174 S. = *Tome VIII, fascicule 2).*

Justinian hat mit seinem Verbot (42. Novelle), die Schriften des Severus zu besitzen oder abzuschreiben, leider einen vollen Erfolg gehabt; wir besitzen die Werke des größten Vertreters des Monophysitismus von geringen Resten abgesehen in der Originalsprache nicht mehr. Um so treuer sind sie bei seinen Anhängern aus dem syrischen (und koptischen) Sprachgebiet bewahrt worden, weshalb Ehrhard (bei Krumbacher, Geschichte der byz. Lit.[2] S. 51) mit Recht die Erforschung der syr. Übersetzungsliteratur als unerläßliche Vorbedingung für die Kenntnis der literarischen und theologischen Bewegung des 6. Jahrhunderts fordert. Mit den Werken des Severus hat die Patrologia damit einen guten Anfang gemacht. Sie veröffentlichte den Oktoechos in mustergültiger Weise (vgl. Baumstark, *Or. Chr.*[2] I S. 332), und hat uns bereits auch zwei Hefte mit „*homiliae cathedrales*" geschenkt: tom. IV, 1 von †Duval, und die vorliegende Lieferung von Brière. In dieser letzteren sind die Homilien 58—69 enthalten, die Severus gegen Schluß seines zweiten, und am Beginn seines dritten Amtsjahres, von Ende 514 bis Fastenanfang 515 hielt.

Zur Charakterisierung des interessanten Inhalts ist zu bemerken, daß die Grundstimmung aller Predigten dogmatisch ist; das ist auch aus den Zeitverhältnissen ganz begreiflich. Der Prediger stützt sich bei seinen Darlegungen neben der hl. Schrift gern auf die Autorität eines hl. Basilius, Gregorius, oder Kyrillus. Wenn einmal alle Homilien (und Briefe) vollständig vorliegen werden, werden wir in ihnen eine un-

schätzbare Quelle für die monophysitische Lehre besitzen. In zweiter Linie wird die Geschichte der Exegese gewinnen. Exegetischen Interessen verdanken wir es ja auch, daß uns einige spärliche Reste des Urtextes in Katenenscholien erhalten sind. Bemerkenswert ist u. a. die Erklärung der Verwandtschaft zwischen Maria und Elisabeth (Hom. 63); sie hat auch in Katenen Aufnahme gefunden und ist daraus von A. Mai, *Classici Auctores* X, 451 f. gedruckt worden; mit einigen einleitenden Worten aus Gregor Naz. findet sie sich unter diesem Doppellemma in der Corderiuskatene und der Catena aurea des hl. Thomas. Textkritisch ist die Bemerkung beachtenswert, die Severus zu Lk. 22, 43. 44 macht (Hom. 64): V. 43 sei in einigen Evangelienhandschriften enthalten, bei V. 44 sei das gleiche der Fall, viele aber seien der Meinung, daß er zu Unrecht hinzugefügt worden sei. Auch diese Stelle ist aus Scholien bei Mai, l. c. 439 gedruckt, aber unter Auslassung des textkritischen Vorbehalts. In derselben Homilie findet sich eine andere textkritische Bemerkung zu Mt. 2, 18 (bezw. Jerem. 31, 15—17 und Gen. 35, 19 [Rachelgrab]). Sonst wären inhaltlich noch hervorzuheben: Hom. 65 als Encomium auf die Hll. Basilius und Gregorius, Hom. 67 als Marienpredigt unter Zugrundelegung alttestamentlicher Symbole, Hom. 66, eine Epiphaniepredigt, Taufe und Versuchungsgeschichte umfassend, aber ohne deutliche Parallele zu der wunderlichen Ausgestaltung des Taufberichts in dem Taufritus des Severus von „Alexandrien" (Antiochien?). Hom. 62 ist eine Bußpredigt mit warnendem Hinweis auf die Strafen Gottes, die sich in Palästina vollzogen haben: Besessene erbrechen Scherben und Kohlen; der Prediger legt solche als Beweisstücke vor (vgl. auch Hom. 53, wonach sich das Gleiche auch in Alexandrien ereignet hatte). Aus Hom. 68 wäre zu erwähnen, daß Severus eine Stelle aus der Antonius-Vita des hl. Athanasius zitiert, neben Hieronymus ein beachtenswertes Zeugnis für die Echtheit der Schrift.

Diese wenigen Angaben mögen zeigen, daß die Homilien in verschiedener Beziehung Berücksichtigung verdienen und eine Publikation durchaus rechtfertigen. Wie sind aber die Herausgeber dieser Aufgabe vom rein philologischen Standpunkte aus gerecht geworden? Hier kann ich einige Bedenken nicht unterdrücken. Lange bevor uns das erste Heft dieser Ausgabe geschenkt wurde, hat Baumstark in der *RQS.* 1897, 31—66 und 1899, 305—323 die ganze Homilienreihe von der liturgiegeschichtlichen Seite gewürdigt und dabei auch die Überlieferungsgeschichte des Textes behandelt; diese grundlegende Arbeit ist nicht einmal erwähnt. — Die hier veröffentlichte Übersetzung ist die Jakobs von Edessa (701 vollendet); sie ist aber nicht die älteste syrische Übertragung, die wir besitzen; diese verdanken wir der Übersetzertätigkeit eines Paulus von Kallinikos (um 528). Dieser Textgrundlage gegenüber hatte Baumstark die Forderung aufgestellt (*RQS.* 1897 S. 35), daß eine kritische Edition nicht nur da, wo der Text des Paulus fehlt, den vollständigen Text des Jacobus zu geben, sondern auch sonst die abweichende Übersetzung zu notieren hätte. Die Editoren haben sich aber begnügt, den Text der jüngeren Übersetzung zu geben, ohne jede Rücksicht auf den Wortlaut der älteren. Inwieweit beide von einander abweichen, sind wir an Hom. 52 zu konstatieren imstande, die von Bensly, *The fourth book of Maccabees*, Cambridge 1895, in beiden Bearbeitungen herausgegeben wurde. Man hätte doch auch hier so

verfahren können, wie man es bei der Ausgabe des Oktoëchos getan hat, wo die Verhältnisse ebenso liegen. Daß man nicht auf die bereits publizierten griechischen Fragmente verwiesen hat, will ich nicht so sehr tadeln, da man an die Edition orientalischer Texte noch nicht jene Anforderungen zu stellen gewöhnt ist, wie sie etwa die Berliner Väterausgaben erfüllen; auffällig bleibt diese Ignorierung immerhin, da sonst bei Zitaten aus Basilius, Cyrill, Ignatius, Gregorius u. a. die Stellen nach Migne angegeben werden.

Warum Duval gerade mit der 52. Homilie seine Publikation begann, ist auch nicht recht ersichtlich; weder beginnt dort ein neues Amtsjahr des Patriarchen, noch ein neuer Band der Handschrift. Das ist insofern nicht gleichgültig, als die Homilien streng chronologisch aufeinanderfolgen, wie sie in Wirklichkeit gehalten worden sind; man hätte somit die ganze Amtstätigkeit des Predigers an sich vorüberziehen lassen können, da die Homilien ja auch meist Ortsangaben tragen. — Einen Fortschritt bezeichnet die Ausgabe Brières allerdings gegenüber der Duvals: er hat die Marginalnoten des jüngeren Übersetzers aufgenommen und die Schriftstellen in der franz. Übersetzung durch andere Typen hervorgehoben. — Die Übersetzung ist zuverlässig, wenn auch bisweilen etwas frei. Trotz der schweren Bedenken, von denen besonders die Nichtbeachtung der älteren Übersetzung einen fundamentalen, nicht leicht wieder gutzumachenden Fehler bedeutet, muß man doch die Ausgabe begrüßen, da sie uns wenigstens den wertvollen Inhalt der wichtigen Homilien vermittelt, der verschiedenen theologischen Disziplinen zu gute kommen wird. Für die folgenden Homilien wäre noch zu beachten, daß Teile daraus bereits vom Patriarchen **Rahmani** in den *Studia syriaca III* und *IV* veröffentlicht worden sind.

Privatdoz. Dr. A. Rücker.

Կնիք Հաւատոյ ընդհանուր սուրբ եկեղեցւոյ յուղղափառ և հոգեկիր հարցն մերոց դաւանութեանց յաւուրս կոմիտաս կաթուղիկոսի համահաւաքեալ — Հրատարակութիւն Կարապետ եպիսկոպոսի. Ծախիւք Յովհաննու շապօշնիկեանց. Նոր-Նախիջեւանցւոյ — Սուրբ Էջմիածին. Տպարան Մայր Աթոռոյ 1914.

(*Siegel des Glaubens der allgemeinen heiligen Kirche. Nach dem Bekenntnis unserer rechtgläubigen und geisterfüllten Väter. Zusammengestellt in den Tagen des Katholikos Komitas. Ausgabe des Bischofs* **Karapet**. *Auf Kosten des Johann Schaposchnikeanz in Neu-Nachitschewan.* St. Etschmiadzin. Druck des Mutterstuhles. 1914). — XIX u. 436 S.

Unter diesem Titel ist ein Werk der theologischen Wissenschaft zugänglich gemacht worden, das schon 1913 der deutschen Theologie in einem Teile dargeboten worden war.

Der Erlanger Patrologe Dr. Hermann Jordan hat nämlich in seiner Schrift „Armenische Irenäusfragmente" Leipzig 1913 die aus Irenäus gezogenen Zeugnisse des „Siegels des Glaubens" im armenischen Text und streng wörtlicher deutscher Übersetzung bereits herausgeben können, da der Entdecker der Handschrift sie ihm mitgeteilt hatte.

Jordan nahm bei der Untersuchung über die Echtheit der Zeugnisse bereits Veranlassung über die Quelle, aus der ihm die Irenäusfragmente zugeflossen waren, die Veröffentlichungen zu machen, die ihm die Angaben des Entdeckers und eigene Kenntnis des Gebietes ermöglichten.

Das Werk: „Siegel des Glaubens" ist eine Sammlung von patristischem Quellenmaterial, das zum Traditionsbeweis für bestimmte Glaubenslehren dienlich scheint. Man könnte das Werk eine dogmatische Katene nennen. Es sind zehn Hauptstücke des Glaubens, für welche der Sammler das Material zusammenzutragen suchte:

1) Das Bekenntnis zur heiligen Dreifaltigkeit.

2) Darüber, daß eins ist unser Herr Jesus Christus mit dem Vater zusamt seinem Leibe, und daß ihm zugeteilt ist das Gotteswürdige und das Menschliche, und daß er nicht in Zweiheit zu teilen ist.

3) Wir müssen als unverweslich bekennen den Erlöser mit dem Fleische schon vom Leibe der heiligen Jungfrau Maria, der Gottesgebärerin, an.

4) Daß in Wahrheit beschnitten wurde in der Menschwerdung der Sohn Gottes und es nicht nötig ist, wegen der Beschneidung und wegen der Speisen und Getränke und der Leiden verweslich zu nennen den Leib Christi.

5) Daß es nötig ist, die Menschheit Christi [als] gemäß dem ersterschaffenen Adam vor der Sünde [gestaltet] zu bekennen.

6) Daß sie [d. h. die menschlichen Eigenschaften] nicht eigenmächtig und notwendig und mit Leidenschaft waren, sondern erhaben über den Zwang der Leidenschaften und die menschliche Natur.

7) Daß es nicht nötig ist Unwissenheit zuzuschreiben Christus gemäß der Gnadenausstattung, obgleich er gelegentlich scheint unwissend zu sein aus irgend einem Grunde.[1]

8) Daß nichts von den Leidenschaften angenommen hat Christus beim Erscheinen im Leibe auf der Welt, die nach der Sünde in den

[1] Es wurde bei der Übersetzung die Wortstellung des Armenischen möglichst beibehalten.

Menschen eingingen, und die Furcht zählt unter die Leidenschaften; daß vor dem Sündigen im Erstgeschaffenen keine Furcht war.

9) Daß es nötig ist, daß das menschgewordene Wort und unser Herr der Sohn Gottes Jesus Christus wegen der Erlösung der Geschöpfe mit freiem Willen in die Leiden kam und daß man [ihm] nicht Todesfurcht zuschreiben darf, und nicht, daß Blutschweiß entstanden ist, und nicht das vom Engel gestärkt werden.

10) Daß nötig ist Christi Leiden und Tod, die er willentlich auf sich nahm, für das Bekenntnis des menschgewordenen Gottes des Herrn Jesus Christus.[1]

Diese zehn Überschriften sind vom Sammler dem Werke voraufgestellt und erscheinen mit Ausnahme der zehnten wieder im Text als Überschriften der Abteilungen. Der Wortlaut ist an einigen Stellen ein wenig verändert. Die zehnte Überschrift fehlt und es ist fraglich, ob mit ihr auch der zehnte Abschnitt fehlt oder ob dieser durch versehentliches Auslassen der Überschrift und vielleicht noch begleitender Teile mit dem neunten zusammengewachsen ist.

Ganz ausgefallen ist der vierte Abschnitt im Text. Auf den dritten folgt sofort der fünfte Abschnitt S. 252.

Unter diese Abschnitte sind nun die Zeugnisse der angerufenen Väter gestellt und zwar: 1) Dionysius der Athener (der als „Bischof“ von Arispagos bezeichnet wird?), Ephrem, Hippolyt, fälschlich Bischof von Bostra genannt (s. Jordan darüber a. a. O.), Gregor der Wundertäter, die Bestimmung des Glaubens zu Nizäa, Gregor der Erleuchter, Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nyssa, Damasus von Rom, Epiphanius von Cypern, Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien, Eznik von Kolb, Johannes Mandakuni, Johannes der Mairakumier, Severianus von Gabala, die Bestimmungen des Nizänums über Paul von Samosata, ein als häretisch bezeichneter Brief, der Athanasius unterschoben sei (nach Jordan handelt es sich um den Brief des Athanasius an Epiktet von Korinth, Migne, P. r. 26, 1049/70), Basilius, 2) Hierotheus, angeblich Lehrer des Dionysius des Areopagiten im Heidentum, Irenäus, Petrus von Alexandrien, Felix von Rom, Dionysius von Alexandrien, Vitalius von Rom, Erechtheus von Antiochien, Proklus, Dioskur von Alexandrien, Timotheus von Alexandrien, das Henotikon des Zeno, Sahak und Mesrob, Babgen, Nerses Katholikos, Abraham Katholikos, dazu mehrere der vorgenannten, 3) Alexander von Alexandrien, außer vorgenannten, 5) Johannes von Jerusalem neben einigen vorgenannten Autoren, 6) Philoxenus von Mabug, im Text „von Nabok“ geschrieben, neben anderen schon ge-

[1] D. h. m. E. das Bekenntnis des Leidens und Todes Christi als freiwillig ein notwendiger Bestandteil des Bekenntnisses zur Menschwerdung Gottes.

nannten Zeugen, 7) schon genannte Schriftsteller, 8) ebenso, 9) Julius von Rom, eine Erklärung des Symbolums zur Entlarvung und Überführung der Ketzer, Eusebius von Emesa neben anderen Schriftstellern.

An die Auszüge tritt man mit der Frage heran, ob dieselben auch echt sind. Bei einer Anzahl von herausgehobenen Fragmenten aus der armenischen Literatur und aus Werken, die in armenischer Übersetzung vorliegen, hat der Herausgeber die Quellen nachgeprüft und den Nachweis verzeichnet. Bei der Mehrzahl der mitgeteilten Texte aber ist das nicht geschehen; da steht diese Untersuchung, die hier zu weit führen würde, noch aus. In andern Fällen haben wir es mit Zeugnissen zu tun, die Fragmente aus verlorenen Werken darstellen und für die ein Nachweis der Echtheit am nötigsten und schwierigsten ist. Jordan hat für die Fragmente aus Irenäus die bezüglichen Untersuchungen a. a. O. angestellt.

Dafür hat der Herausgeber eine andere sehr nötige Aufgabe erfüllt, indem er im Vorwort S. I—X die Handschrift beschreibt und über ihre Geschicke mitteilt, was er erforschen konnte, und in der Einleitung S. XI—CXIX uns über die Herkunft und das Alter dieser Schrift und ihre Gewährsmänner unterrichtet. Die Handschrift, auf welcher die Herausgabe beruht, wurde vom Bischof Karapet am 16. November zu Daraschant im Kloster des Erzmärtyrers Stephanus gefunden. In der Zeitschrift Mschak gab der Entdecker am 14. Dezember 1911 die erste Nachricht über den Inhalt und die literarische Bedeutung in die Öffentlichkeit. Die Handschrift ist eine mit Holz in Lederumschlag gebundene Papierhandschrift in Oktavform. Am Beginn befinden sich zwei Pergamentblätter mit altiberischer Schrift, am Schluß ein durch Mottenfraß verdorbenes Blatt von Pergament mit mittlerer armenischer Eisenschrift. Die Handschrift selbst besteht aus zwei verschiedenen Teilen, die ein Werk verschiedener Zeit darstellen. In der Schlußbemerkung gibt der Hersteller des zweiten Teiles an, daß er im Jahre 1629 mit großer Mühe die schwer beschädigte Handschrift wieder herstellte. Der ältere Teil der Handschrift (bis S. 141) ist der Schrift nach vom Entdecker als Werk des 13. Jahrhunderts angesprochen worden. Eine weitere Handschrift des „Siegel" hat die soeben beschriebene zur Vorlage gehabt, weist aber doch einige Abweichungen von ihr auf.

Das Alter des Werkes wird auf dem Titelblatt schon angegeben, welches die Entstehung in die Tage des armenischen Katholikos Komitas verlegt. Die Zeit dieses Patriarchen wird auf 612—628 berechnet. In der Tat lebten die angerufenen Schriftsteller vor dieser Zeit. Die letzten sind Babgen 487—492 Abraham der Katholikos 594—600 und Johann der Mairakumier und Vitalian von Rom. Nur die letzteren sind Zeitgenossen des Komitas und haben ihn überlebt, ja es fällt die hauptsächliche

Blütezeit des Mairakumiers unter das Katholikat des Ezr 628—640. Somalian nennt den Mairakumier einen Schriftsteller von verhaßtem Andenken bei seiner Nation. Näherhin glaubt Karapet die Zeit der „Persersynode" von 616 als Zeit der Abfassung dieses Werkes ansehen zu dürfen. Der monophysitische Glaube in Anlehnung an Julian von Halikarnaß, den das Werk vertritt, entspräche dem Bekenntnis jener Synode. Bei dieser frühen Ansetzung würden vielleicht die Zeugnisse aus Johann dem Mairakumier als spätere Zutaten anzusehen sein, um so mehr als er in den Überschriften der aus seinen Werken erhobenen Zeugnisse als „eraneli" oder „selig" bezeichnet wird, also schon gestorben war. Doch könnten auch diese Epitheta nach seinem Tode erst in den Abschriften Eingang gefunden haben. Schwerer ist das von Vitalian von Rom anzunehmen. Der Herausgeber und Jordan möchten in Johann dem Mairakumier auch den Kompilator des Werkes sehen, Karapet erinnert daran, daß längst dem Mairakumier die Schrift „Havatarmat" oder „Wurzel des Glaubens" zugeschrieben wurde und meint, daß dieses Werk „Siegel des Glaubens" mit jenem gleichzusetzen sei. Das ist zum mindesten unsicher. Und eigenartig wäre es auch, daß der Autor in einer Sammlung von Glaubenszeugnissen sich selbst als solchen Zeugen zitierte. Er war doch zu seinen Lebzeiten nicht Vertreter und Zeuge der alten Tradition. Auch das ist unwahrscheinlich, daß ein Späterer diese Schrift mit Zusätzen aus dem Mairakumier vermehrt hätte, wenn letzterer ihr Verfasser wäre, sie aber gleich dem Havatarmat. Diese Zeugnisse aus dem Mairakumier machen die Verfasserschaft des letzteren und die Abfassung in den Tagen des Komitas wenigstens in der heutigen Form fraglich. Die Berufung auf die Lehren des schwer verfolgten Mairakumiers für die monophysitische Doktrin wäre doch zu seinen Lebzeiten, als er selbst nach Beweisen aus den Vätern suchen mußte, vergeblich, eine petitio principii gewesen. Es ist also wohl mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die Angabe von der Entstehung unter Komitas erst spätere Berechnung und Zutat ist.

Außer der Frage über den Verfasser ergeht sich Karapet in der Einleitung über die als Zeugen angerufenen Väter und Schriften und berichtigt Irrtümer, die im Siegel des Glaubens unterlaufen sind. Vitalian von Rom hielt er z. B. für eine Verwechslung mit Vitalis von Antiochien. Doch wenn die Schrift später wäre als Komitas, könnte Vitalianus von Rom 657—672 wohl in Betracht kommen. An die geschichtliche Auseinandersetzung schließt sich eine dogmengeschichtliche über den Glaubensstandpunkt der Armenier. Referent kann derselben nicht überall beipflichten, besonders was den Glaubensstandpunkt der älteren armenischen Kirche betrifft.

Die Kritik muß aber dem Herausgeber danken für die große Mühe, die er sich gegeben dem Leser das Buch zugänglich zu machen und sein Verständnis zu erleichtern. Es war eine mühevolle Arbeit, die biblischen Stellen nachzusehen und zu vermerken, die Abweichungen und Angaben anderer Handschriften zu notieren und das Werk mit einem reichen Personen- und Sachregister zu versehen und ein Verzeichnis der biblischen Stellen und der benützten Literatur anzugeben. Drei Abbildungen unterstützen die Beschreibung der Handschrift. Die Seitenzahlen der Handschrift am Rand der Ausgabe lassen auch erkennen, daß dem Herausgeber durch irrige Anordnung beim Binden

der Handschrift große Arbeit zur Wiederherstellung der ursprünglichen Ordnung aufgegeben wurde.

Prof. S. Weber.

Dr. **Hermann Hieber** *Die Miniaturen des frühen Mittelalters. Mit 80 Abbildungen.* München (R. Pieper & Co., Verlag) 1912. — 147 S.

Frédéric Macler *Miniatures arméniennes. Vies du Christ, peintures ornementales (IXe au XVIIe siècle). 68 planches en phototypie, et 8 figures dans to texte explicatif.* — Paris 1913. (Librairie Paul Geuthner). — 43 S. Text.

Georg Leidinger, Dr. *Miniaturen aus Handschriften der kgl. Hof- und Staatsbibliothek in München.* München (Riehn & Tietze).

Heft 4. Drei armenische Miniaturen-Handschriften (cod. armen. 1, 6 und 8) erläutert von Dr. **Emil Gratzl.** — 20 S., 25 Taf.

Seinen bahnbrechenden Versuch einer Geschichte der byzantinischen Kunst hat seinerzeit Kondakoff wesentlich auf die Miniaturen gegründet. Auch heute noch bilden dieselben in der Gesamtmasse christlicher Denkmäler des Ostens eine der weitaus wichtigsten Schichten. Jede dieser Schicht gewidmete ernste Arbeit darf von vornherein dankbarster Aufnahme gewiß sein. Sie darf es in besonders hohem Grade dann sein, wenn sie eine Vorlage neuen Materiales bringt.

1. Nicht um eine solche, sondern um eine sich an einen weiteren Leserkreis wendende zusammenfassende Verarbeitung der Ergebnisse bisheriger Detailforschung handelt es sich bei der ersten der hier zur Anzeige zu bringenden Veröffentlichungen. Im Rahmen der von dem rührigen Münchener Verlag herausgegebenen Serie *„Klassische Illustratoren“* unternimmt es H. Hieber, der sich selbst an jener Detailforchung nicht beteiligt hat, von der Entwickelung des bildlichen Buchschmuckes auf christlichem Boden bis an die Schwelle der gotischen Kunst Rechenschaft zu geben. In drei Kapiteln werden (S. 5—51) *Die christlich-orientalischen Miniaturen,* (S. 52—112) *Die Miniaturmalerei des Abendlandes unter orientalischem Einfluß* und (S. 113—144) *Das Werden der deutschenMiniaturkunst im Zeitalter der Ottonen* behandelt. Strzygowskis Name ist schon in der zweiten Zeile des Textes programmatischer Weise an die Spitze gestellt. Die von dem Meister eröffneten neuen Bahnen sind dem Verfasser recht eigentliche Kriegspfade, auf denen er sich geradezu mit einer gewissen Leidenschaftlichkeit bewegt. Es ist ihm heiliger Ernst damit, im Gegensatze zu veralteten Vorurteilen die Erkenntnis von der führenden Bedeutung des Orients für die ältere Entwickelung christlicher Kunst in weitere und weiteste Kreise tragen zu helfen. Dies muß unumwunden anerkannt

und es kann kaum nachdrücklich genug betont werden, daß eine in diesem Sinne orientierte Behandlung des Gegenstandes in der Tat im höchsten Grade wertvoll sein würde, wenn sich bei ihr das gesunde Streben, neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen gerecht zu werden, mit der unerläßlichen Solidität in der Meisterung des Einzelnen verbände. Leider ist das aber bei dem H.'schen Buche ganz und garnicht der Fall. Weit davon entfernt, beherrschend über seinem Stoffe zu stehen, gibt der — es muß schon gesagt sein! — ebenso anspruchsvoll als entschieden auftretende Künder neuer Wahrheit, der hier redet, fast auf jeder Seite peinliche Beweise von einer förmlichen Hilflosigkeit, in welcher er sich recht eigentlich Dingen gegenüber befindet, bezüglich deren er denn naturgemäß die von ihm vertretenen fremden Anschauungen nicht zu seinem freien und selbständigen geistigen Besitze zu machen vermochte.

Ich kann begreiflicherweise nicht daran denken, hier auf alle Schiefheiten und Irrtümer der Darstellung den Finger legen zu wollen, sondern muß mich darauf beschränken, die Berechtigung eines so harten Gesamturteils an einigen wenigen Stichproben zu illustrieren. So wird beispielshalber S. 14 —, was man allenfalls mit gutem Grunde vermuten mag, — „daß Handschriften des alten Testaments von den Juden selbst mit streifenförmigen Illustrationen nach ägyptischer Art versehen worden" seien, schlankweg als „überliefert" bezeichnet. „Bis zu Jakobs Tode" soll nach S. 25 „noch nicht einmal" die „Hälfte" der Genesis reichen. Das Etschmiadzin-Evangeliar ist S. 40 gleich dem Rabbûlâ-Kodex „syrisch geschrieben", während S. 42 richtig von den „Miniaturen seines armenischen Textes" die Rede ist. Die gesamte gelehrte Literatur von Byzanz wird S. 45 mit dem Urteile abgetan, daß ihre Erzeugnisse „voll" seien „von den abgeschmacktesten Spintisierereien, wie etwa darüber, ob Christus zwei Willen gehabt habe oder nur einen." Ebenda wird das anscheinend erst im 18. Jahrhundert nach Quellen des 16. bearbeitete Malerbuch des Dionysios von Furna ins „13. Jahrhundert" datiert. Die Μετάνοια der Illustrierung von Ps. 50 in der Psalterillustration durch Vollbilder wird S. 46 als eine „Frau" charakterisiert, die „im Betschemel hinter dem König" „kniet"; man vgl. dazu II Taf. III der Neuen Serie dieser Zeitschrift! Dem „sog. Osterstreit" des 2. und 3. Jahrhunderts wird S. 54 der Charakter einer „dogmatischen Zwistigkeit" beigemessen, in der „sich Edessa und Syrien" „gegen Byzanz an Rom" angeschlossen hätten. Der von Hugenotten im J. 1581 in einem französischen Kloster gestohlene Codex Bezae soll nach S. 68f., dank den „griechischen Bischöfen", wie sie im 7. Jahrhundert „Papst Vitalianus" dorthin schickte, „nach England, zuletzt nach Cambridge gelangt" sein. Nach S. 70 wären „dieselben Gegenstände" wie in dem Gregorianischen Evangeliar zu Cambridge, „sechs Bilder aus Christi öffentlichem Wirken und sechs aus der Passion", „in Mosaik an den Längswänden der Basilika S. Apollinare Nuovo in Ravenna behandelt, sechs hüben und ebensoviele drüben", während die Zyklen von vielmehr zweimal 12 bzw. zweimal 13 Darstellungen noch nicht in der Hälfte der Sujets übereinstimmen. Anläßlich des karolingischen Sakramentars von Autun wird S. 102 das Kloster Marmoutier in Tours zu Mauresmünster. Solche Ungeheuerlichkeiten beleuchten hinreichend, wie sehr H. nur die unverdauten, wo nicht noch durch Gedächtnisfehler entstellten Lesefrüchte einer offenbar ebenso hastigen als allerdings auch wohl umfangreichen Lektüre bietet. Dieselben werden nicht genießbarer durch einen pikanten Aufguß gelegentlicher Anzüglichkeiten gegen die wissen-

schaftlichen „Idole unserer monistisch angefaulten Zeit“, gegen Deutschtum und dessen Verehrer und vor allem gegen Papsttum und Kirche. Namentlich den sich recht aufdringlich geltend machenden Einschlag von Spitzen in letzterer Richtung würde man gerne entbehren. Derartige Entgleisungen können nur dazu beitragen, ein bedauerliches Mißverständnis zu fördern, dem mir gegenüber vor einem starken Jahrzehnt ein führender stadtrömischer Vertreter christlich-archäologischer Forschung Ausdruck gab, indem er die ganze von Strzygowski inaugurierte Bewegung als eine Übertragung der Los von Rom-Aktion in die Kunstwissenschaft bezeichnete.

Überhaupt fühlt man sich als ernster und ehrlicher Mitkämpfer für diejenigen Gedanken, welchen H. dienen möchte, durch seine Arbeit stark an die alte Weisheit des Volksmundes erinnert: „Gott beschütze mich vor meinen Freunden; gegen meine Feinde will ich mich schon selber schützen“. Der unbefriedigende Eindruck, den sie hinterläßt, wird selbst durch die ebenso reiche, als — abgesehen von dem Knallrot, von dem zwei farbige Reproduktionen aus dem Evangeliar Ottos III. und dem Perikopenbuch Heinrichs II. auf der Münchener Hof- und Staatsbibliothek sich abheben, — schön geratene illustrative Ausstattung nicht kompensiert. Nur, wer unter Verzicht auf zuverlässige Einzelinformation ein mit Liebe zur Sache entworfenes und in seinen großen Richtlinien zutreffendes Gesamtbild des Entwickelungsganges der christlichen Miniaturenmalerei von der Josua-Rolle bis zum Uta-Evangeliar zu erhalten wünscht, wird ein solches hier zweifellos finden.

2. Die wenigstens nach der Seite der reproduktiven Vorführung mustergiltige Bekanntgabe eines ebenso reichen als wertvollen Neumateriales zur Geschichte speziell der armenischen Miniaturenmalerei verdanken wir dem um die armenischen Studien hochverdienten Franzosen Fr. Macler. Auf Studienreisen im Morgen- und Abendlande hat er in überaus dankenswerter Weise bei seiner Beschäftigung mit armenischen Hss. auch der ihm als Philologen nicht unmittelbar naheliegenden künstlerischen Ausschmückung derselben seine Aufmerksamkeit gewidmet. Die dabei und ergänzend in Paris von ihm gemachten photographischen Aufnahmen legt er, von einem kurzen Texte begleitet, in einem Corpus vor, das trotz einer bedauerlichen Dürftigkeit des begleitenden Textes, auf lange hinaus zu den unentbehrlichsten Hilfsmitteln jeder Beschäftigung mit figürlichem armenischem Buchschmucke gehören wird, mag sie mehr stilgeschichtlich oder mehr ikonographisch gerichtet sein. Entsprechend der beherrschenden Bedeutung, die im Rahmen der armenischen Miniaturenmalerei dem Evangelienbuche zukommt, entfällt der weitaus größte Teil des Vorgeführten auf das Spezialgebiet der Tetraevangelienillustration, auf dem ich mich durch Studien in Jerusalem und Bethlehem einigermaßen heimisch zu machen gesucht habe. Weiteren figürlichen Stoff haben geliefert: drei Hymnarien, ein solches der Pariser École spéciale des langues orientales vivantes vom J. 1595/96 (Pl. XXIX—XXXII, Fig. 65—77, 79f.),

Nr. 986 (des 15. Jahrhs?) der Mekhitharisten in Wien (Pl. XLV—LII, Fig. 105—133) und Bibl. Nat. 77 zu Paris vom J. 1658 (Pl. LXII, Fig. 172), ein Psalter mit Randillustration Bibl. Nat. 12 (des 17. Jahrhs), aus dem (Pl. LII, Fig. 134f.) die Bildchen zum Canticum der drei Jünglinge und zum Magnificat mitgeteilt werden, und die Hss. Bibl. Nat. 149 und 32 (des 17. Jahrhs) des Hexaëmerons des Stifters der Unitoren, Bartholomäus von Bologna, (Pl. LXIV, Fig. 177f.) und der Kommentare des Nerses Lambronatzi (Pl. LXVI, Fig. 181 f.). Nur ein ornamentales Frontispiz war einem Meßbuche Bibl. Nat. 87 vom J. 1655 (auf Pl. LXV an Fig. 180) zu entnehmen. Einige andere vorwiegend rein ornamentale Kleinigkeiten sind auf Pl. LXVIII (Fig. 187—192), vier Bucheinbände in getriebenem Silber bezw. Metallbeschlägen auf Leder sind auf Pl. LXVII (Fig. 183—186) vereinigt.

Die Einbände habe ich in einem MhKw. VIII S. 443—452 erschienenen Aufsatz über *Syrische und armenische Bucheinbände in getriebenem Silber* berücksichtigt. Bezüglich des armenischen Vierevangelienbuchschmuckes darf ich auf die einschlägige Partie meiner *Palaestinensia*, RQs. XX S. 180ff., meine Besprechung von **Strzygowskis** *Kleinarmen. Miniaturenmalerei*, MhKw. I S. 223ff., und den Aufsatz über *Eine Gruppe illustrierter armenischer Evangelienbücher des XVII. und XVIII. Jahrhunderts in Jerusalem,* ebenda IV S. 249—260, verweisen. Abgesehen von der ornamentalen Umrahmung der Eusebianischen Kanones ist vor allem ein Zweifaches zu unterscheiden: eine letzten Endes auf die noch hellenistische christliche Antike zurückführende Schmückung durch eine Serie in ihrer Auswahl liturgisch bedingter ganzseitiger Vorsatzbilder aus der NTlichen Geschichte und eine Anwendung des echt orientalischen Prinzips der Randillustration nicht wie im frühchristlichen Syrien neben den Kanonesarkaden, sondern neben dem evangelischen Texte selbst. Die Autorenbilder sind ursprünglich, von Hause aus unter Anwendung des stehenden Typus, auf einer oder zwei Seiten am Ende der Serie von Vorsatzbildern vereinigt worden. Erst später wird der einzelne Evangelist nach byzantinischer Weise, nunmehr durchweg im sitzendem Typus, dem ornamental geschmückten Anfang seines Evangeliums gegenübergestellt, und schließlich wurde auch die vorgesetzte NTliche Szenenfolge in Einschaltebilder verteilt, die nunmehr, noch immer grundsätzlich ganzseitig, den Text unterbrechen. M. bringt zur Randillustration verhältnismäßig Weniges: ein Specimen (Brustbilder der προπάτορες zum Geschlechtsregister nach Mt.) aus der sie mit der Ganzseitenillustration verbindenden Hs. 3290 (des 16. Jahrhs.?) der Universitätsbibliothek zu Bologna (Pl. LVII. Fig. 155) und vier Beispiele (Pl. LXIII. Fig. 173—176) aus der den Illustrationstyp rein vertretenden Hs. Bibl. Nat. 21 (des 17. Jahrhs.?), aus der er außerdem (Pl. LVIII—LXII, Fig. 158—171) Kanonesarkaden und Evangelistenbilder bietet. Ergänzend sollen auch noch zwei Randminiaturen einer Hs. Indjondjian in Paris (Pl. LVII, Fig. 156f.) wirken, obgleich es sich hier nicht direkt um ein Evangelienbuch handelt. Man kann also sagen, daß die *Miniatures arméniennes* wesentlich einen Beitrag zur Kenntnis der Illustration des armenischen Vierevangelienbuchs durch Ganzseitenbilder darstellen, um so mehr als ganz offenkundig die beiden Hymnarien der École spéciale des langues orientales vivantes und der Mekhitharisten in Wien nur eine Adaptierung jenes dabei in Einschaltebilder zerlegten Buchschmuckes an einen anderen Buchtext bezeichnen. In dieser Beschränkung bietet das Werk nun aber ganz Hervorragendes.

An der Spitze stehen (Pl. I—VIII, Fig. 1—16) Kanonesarkaden und Vorsatzbilder einer im übrigen verlorenen Evangelienhs. des 9. oder 10. Jahrhs., die heute in der Bibliothek der Wiener Mekhitharisten als Nr. 697 gezählt werden. Enger Zusammenhang mit dem Etschmiadzin-Evangeliar springt hier in die Augen. Nicht nur die in diesem Sinne von M. (S. 12) geltend gemachte Darstellung des Abrahamsopfers (Pl. VI, Fig. 12 oben) kommt in demselben in Betracht. Auch auf den die Blätterfolge der Kanonesarkaden abschließenden Säulentempietto (Pl. VI, Fig. 11) und den Typ der noch stehend zu je zwei in zwei Zonen übereinander auf einer Seite vereinigten Evangelisten (Pl. VIII, Fig. 16) ist zu verweisen. An evangelischen Szenen sind nur Verkündigung, Geburt, Taufe und Kreuzigung vorhanden. Ikonographisch merkwürdig ist es, daß bei der Taufe statt des üblichen Engels eine nimbierte flügellose männliche Gestalt die Funktion eines dem Täufer assistierenden Diakons übernimmt. — Einen vollständigen NTlichen Zyklus von Geburt bis Himmelfahrt und die auf demselben Boden vereinigten, aber doch noch deutlich in den zwei alten Zweiergruppen komponierten Evangelisten enthält als erste die 362 G signierte Hs. der Patriarchatsbibliothek in Etschmiadzin vom J. 1057 (Pl. IX—XV, Fig. 17—27. 29 f.). Die Bildrahmen haben hier ausnahmsweise Breitformat. Sechsmal sind zwei Szenen in der Art kontinuierender Erzählung auf einer Seite verbunden. Wie ich schon N. Ser. IV, S. 343 dieser Zeitschrift ausgesprochen habe, wirkt ein altes Rollenbilderbuch der evangelischen Geschichte nach. — Eine Fortführung wenigstens bis zum Pfingstwunder erfährt die hier dafür erst mit dem Weihnachtsbild einsetzende Serie in Bibl. Nat. 18 vom J. 1456 (Pl. XVI—XIX, Fig. 31—43). Wenn diese Begrenzung nicht etwa auf bloßer Unvollständigkeit beruht, müßte man hier das relativ sehr spät ausgeführte Einzelexemplar einer besonders altertümlichen Entwicklungsstufe auf dem Wege zur Normalform des Ganzseitenbilderschmuckes armenischer Tetraevangelien erkennen. — In dem Abschluß durch die abgekürzte Weltgerichtsszene der sog. (μικρὰ) δέησις und das Triumphkreuz mit Posaunenengeln und Medaillonbild Christi tritt jener Normalform sehr nahe der sichtlich besonders prunkvolle Bilderschmuck einer Hs. vom J. 1615 aus dem Privatbesitz J. de Morgans, aus der (Pl. XXXIII—XLIV, Fig. 81—104) neben den Vorsatzbildern auch Specimina der Kanonesarkaden, ein Evangelistenbild und eine Reproduktion der Subscriptio geboten werden. Doch geben eine Gefangennahme, das Fehlen einer Beweinung oder Grablegung und einzelne ikonographische Details dem Exemplar immerhin eine ausgesprochene Sonderart. — Ohne jede Variante bieten den Szenenbestand der Normalform die als Syr. 344 gezählten textlosen Bilderblätter (des 15. Jhs?) der Bibliothèque Nationale zu Paris (Pl. XX—XXVIII, Fig. 47—64). Eigenartig und zwar altertümlich ist dagegen auch hier einerseits wieder die ikonographische Fassung einzelner Szenen (bes. Kreuzigung, Anastasis, Pfingsten), andererseits der Umstand, daß die Evangelistenbilder trotz des sitzenden Typs, zu je zwei auf einer Seite vereinigt, auf gemeinsame Anbringung vor dem Texte des ersten Evangeliums berechnet sind. Das Bedeutungsvollste sind aber die zweisprachigen syrischen und armenischen Beischriften dieser Blätter, die anscheinend auf Vorrat zur beliebigen Vereinigung mit einer syrischen oder armenischen Hs. hergestellt wurden. Der von mir stets angenommene engste Zusammenhang dieses ganzen armenischen Illustrationstyps mit syrischer Kunst könnte kaum urkundlicher belegt werden, als es durch diese Beischriften geschieht. — Irrtümlicherweise geradezu als eine syrische Hs. wurde endlich von Beissel in seiner *Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters* (Freiburg i. B. 1906) S. 69 f. das angeführte Bologneser Exemplar behandelt. Sein durch Abendmahl (neben Fußwaschung), Gefangennahme und Kreuztragung erweiterter, dafür aber einer Grablegung oder Beweinung, eines Myrophorenbildes und des Triumphkreuzes entbehrender Zyklus weist ikonographisch eine besonders starke byzantinische und westeuropäische Beeinflussung auf. Neben einer rein abendländischen Auferstehung (Pl. LVI, Fig. 150)

haben wir ein Pfingst- und ein wesentlich gemeinbyzantinisches Weltgerichtsbild (ebenda Fig. 152 f.) die völlig mit denjenigen der RQs. XX, S. 182 von mir signalisierten Hs. des armenischen Klosters in Bethlehem identisch sind. Diese, von deren Vorsatzbildern nur jene beiden Sujets erhalten sind, ist im J. 1728/29 auf der Krim entstanden. Die Bologneser Schwesterhs. wird also wohl sicher nicht schon dem 16. Jahrh. zugeschrieben werden können, wie es durch M., wenn auch mit einem Fragezeichen, geschieht. Das älteste gesicherte Datum ihrer Geschichte ist ihre Schenkung durch den armenischen Patriarchen an Papst Benedikt XIV im J. 1743. Sie wird damals noch recht neu und die Geschichte von ihrer Auffindung in einer Bleikiste unter dem Altare in einem „Kloster des hl. Ephräm bei Edessa" (Beissel a.a.O., S. 69) purer Schwindel gewesen sein, um den Wert des Geschenks zu erhöhen.

Das Beispiel einer Umwandlung der Vorsatzbilder in Einschaltebilder stellt die Hs. Bibl. Nat. 25 vom J. 1659 dar, der (Pl. LII, Fig. 136 f.) zwei Proben entnommen sind, während die weit ältere Nr. 17 jener Bibliothek (Pl. XIX, Fig. 44 ff.) über Ornamentales hinaus, nur Bilder des Bestellers Ruben und seiner Brüder bietet.

M. hat in richtiger Erkenntnis seiner Stellung als Philologe auf eine kunstwissenschaftliche Einordnung des reichen von ihm erschlossenen Stoffes bewußt verzichtet. Auch die überaus dankenswerte Zusammenstellung der auf Melitene und Van als Heimatsorte führenden Hss., die (S. 3—11) seinen Text eröffnet, hat nur die Bedeutung einer vorläufigen Materialsammlung. Man wird sich davor hüten, ihm etwa aus seiner Selbstbescheidung einen Vorwurf zu machen. Auch damit, daß keine z. B. über die Farben Aufschluß gebende Beschreibung der Miniaturen deren vorzügliche Reproduktion ergänzt, wird man sich abzufinden wissen. Unbedingt hätte aber wenigstens eine genügende Beschreibung der einzelnen Hss. geboten werden sollen. Man kann aber mitunter aus der vorliegenden Publikation nicht einmal mit Sicherheit erfahren, welcher Natur inhaltlich das Buch ist, in dessen Schmuck man Einblick gewinnt. Vollends über Umfang und Charakter dieses Schmuckes selbst, soweit er nicht im Bilde vorgeführt wird, (Ornamentmuster, Randillustration) vermißt man jede Auskunft. M.s *Catalogue des manuscrits arméniens et géorgiens de la Bibliothèque nationale* (Paris 1908), sein *Rapport sur une mission scientifique en Arménie russe et Arménie turque* (Paris 1911 — *Nouvelles archives des missions scientifiques. Nouv. Série. Fasc. 2*), seine in JA. 11. II veröffentlichten *Notices de manuscrits arméniens vus dans quelques bibliothèques de l'Europe* und seine in der *Revue des études ethnographiques et sociologiques* II S. 280 ff. in Verbindung mit S. Abdullah gebotenen *Études sur la miniature arménienne* (Paris 1909) müssen bei Benützung des großen Werkes neben dessen eigenem Text immer wieder zu Rate gezogen werden, wobei nicht einmal durchweg in bibliographisch genügender Art auf sie verwiesen wird. Das ist ein praktischer Übelstand, der sich hätte vermeiden lassen und deshalb hätte vermieden werden müssen.

3. Ein bescheidenes, aber an und für sich immerhin höchst beachtenswertes Patrimonium von Denkmälern armenischen Buchschmuckes hat durch E. Gratzl eine auch textlich in jeder Beziehung befriedigende Bearbeitung gefunden. Es sind dies die drei Hss. die bereits J. Sighart seinem in den *Sitzungsber. d. Königl. Bayr. Akad. d. Wissenschaften* 1866. II S. 555ff. veröffentlichten Vortrage *Über armenische Miniaturgemälde in München* zugrunde legte. Von denselben bietet das im J. 1278 in einem klösterlichen Kulturzentrum des kleinarmenischen Reiches hergestellte Vierevangelienbuch Nr. 1 (Taf. 1—18) außer den zu den Anfängen der Evangelien gesetzten Evangelistenbildern im sitzenden Typus (bezw. Diktierszene an Prochoros bei Johannes) eine wesenhaft ornamentale Randschmückung, von der eine reiche Auswahl vorgeführt wird. Die aus zwei ursprünglich selbständigen Hss. annähernd gleichen Alters, aber verschiedener, wenn auch gleichmäßig großarmenischer Provenienz, einem Horologion vom J. 1432 und einem Liturgikon vom J. 1427 bestehende Nr. 6 (Taf. 19—22) bringt an Figürlichem je eine zweimalige Darstellung des Abendmahls und des als Orans in bischöflicher liturgischer Kleidung gegebenen hl. Athanasios als des angeblichen Verfassers der armenischen Normalanaphora, eine solche des hl. Basileios in gleicher Fassung und Bilder eines namenlosen armenischen Priesters mit seinem Diakon, des hl. Johannes Chrysostomos und Gregorios des Erleuchters am Altare bei Feier der Messe. Eine undatierte, frühenstens gleichfalls dem 15. Jahrh. entstammende Brevierhs. Nr. 8 weist über Ornamentales hinaus die zweimalige Darstellung eines namenlosen Bischofs im Ornat und sechs Randminiaturen teilweise aus der NTlichen Geschichte auf. Das Ornament bekundet überall den sattsam bekannten persisch-orientalischen Stilcharakter armenischer Dekoration.

G. orientiert erschöpfend über Herkunft und Geschichte der Hss. einschließlich ihrer bisherigen Berücksichtigung in der Literatur, beschreibt mit vorbildlicher Verbindung von Kürze und Klarheit nicht zuletzt nach der Seite der Farbengebung ihren künstlerischen Schmuck, wobei sorgfältig auch die nicht zur Reproduktion gelangten rein ornamentalen Elemente registriert werden, und tritt — namentlich in Fußnoten — vor allem an Strzygowskis und meine Arbeiten anknüpfend und unter Heranziehung von Parallelen andeutungsweise den kunstgeschichtlichen Problemen näher. Anhangsweise wird (S. 20) noch kurz über ein weiteres armenisches Vierevangelienbuch der Münchener Hof- und Staatsbibliothek (Nr. 21) mit Evangelistenbildern und Randornamenten berichtet, das schwerlich bis ins 15. Jahrh. hinaufgerückt werden dürfe. Eine kurze Einleitung (S. 3f.) skizziert in wenigen kraftvollen Strichen die bisherige Entwicklung wissenschaftlicher Beschäftigung mit der armenischen Miniaturenmalerei und ist

von einem guten Verzeichnis der einschlägigen Literatur (S. 5f.) gefolgt. Eine Entgleisung des Ausdrucks auf liturgischem Gebiete bedeutet es, wenn (S. 16) von der Epiklese als von „der Herabrufung des heiligen Geistes nach der Opferung“ die Rede ist. Sollte hier eine Verwechselung mit dem kurzen Gebete: *„Veni sanctificator, omnipotens aeterne Deus“* des römischen Messordo hereinspielen?

G. geht entschieden auf meine Gedanken über eine maßgebliche Abhängigkeit der späteren armenischen von älterer syro-mesopotamischer Buchmalerei ein. In der Tat ist das von ihm vorgeführte Material abgesehen von den stark nach der byzantinischen Seite hin neigenden Evangelistenbildern der Nr. 1 in hervorragendem Maße geeignet, jenes Verhältnis zu beleuchten. In Nr. 6 findet die Darstellung der — angeblichen — Autoren liturgischer Formulare an der Oxforder Missalehs. Bodl. Dawk. 58 vom J. 1238, die bildliche Wiedergabe liturgischer Szenen an dem Pariser Pontifikal-Rituale Bibl. Nat. 112 ein äußerst frappantes syrisches Gegenbeispiel. Insbesondere die aus der letzteren Hs. bei J. Braun, *Die liturgische Gewandung im Occident und Orient* (Freiburg i. B. 1907) S. 51, 238 gebotenen Proben, wären namentlich mit Taf. 19b. zu vergleichen gewesen. Doch wäre auch S. 493 bezw. 488, 492 über die mit der syrisch-chaldäischen *birûnâ* verwandte liturgische Kopfbedeckung des zelebrierenden Priesters ein Aufschluß zu gewinnen gewesen, den zu suchen noch näher hätte liegen sollen als der S. 16, Anmk. 3 angedeutete Vergleich mit der Magierszene des Etschmiadzin-Evangeliars. Selbst das Abendmahlsbild der armenischen Hs. hat wenigstens unverkennbare Beziehungen zu dem in einer syrischen, dem illustrierten Evangeliar des Markusklosters in Jerusalem, vorliegenden ikonographischen Typ. Wenn sodann „die sechs figürlichen Randillustrationen“ von Nr. 8 G. (S. 18) „direkt auf syrisch-mesopotamische Vorlagen zu verweisen“ scheinen, so kann ich ihm nicht nachdrücklich genug beipflichten. Andererseits ist aber auch ihr Zusammenhang mit der Tetraevangelienillustration durch Randminiaturen nicht zu verkennen. Was von ihnen gilt, muß ohne weiteres auch auf diese übertragen werden. Hier wie dort haben wir es in seiner reinsten und ursprünglichsten Form mit dem Prinzip neben den Anfang neuer Textabschnitte auf den Rand gesetzter rahmen- und hintergrundsloser Titelbildchen zu tun, das ich, von der griechischen Hs. Ἁγίου Τάφου 53 ausgehend, für eine mesopotamische Urgestalt der Randillustration des Psalters nachgewiesen habe und dessen Geltung in der ostaramäischen Buchmalerei der Wende vom 7. zum 8. Jahrh. durch die Berliner Homiliarbruchstücke Sachau 220 zu belegen ist. Eine scheinbare Schwierigkeit ergibt sich nun daraus, daß die bisher bekannten Beispiele dieses figürlichen Randschmuckes armenischer Tetraevangelien durchweg erst dem zweiten Jahrtausend, gerade die reichsten Exemplare sogar erst dem 16. bis 18. Jahrh. angehören, während weiter hinauf vor allem das Tübinger Evangeliar MA XIII 1 vom J. 1113 (nach einer Vorlage vom J. 893) eine entsprechende Setzung bloßer Ornamente zu den Anfängen neuer Textabschnitte verfolgen läßt. Ich habe MhKw. I S. 226 in meiner Besprechung von Strzygowskis Arbeit über die Tübinger Hs. die Anschauung vertreten, daß hier in den späteren Exemplaren ein tatsächlich älteres und nur vorübergehend durch eine neue stärkste Sturzwelle von persischem Orientalismus verschüttet gewesenes System des Evangelienbuchschmuckes wieder auflebt, nachdem jene Sturzwelle die — auch späterhin noch vielfach zu beobachtende — Ersetzung der figürlichen Randminiaturen durch Ornamente mit sich gebracht hatte. Die Münchener Nr. 1 scheint mir nun die denkbar überzeugendste Bestätigung dieser Anschauung zu erbringen. Denn wenn sie bei durchgehendem Herrschen des ornamentalen Prinzips nur zwei auf den Einzug Jesu in Jerusalem bezügliche Randbildchen (Taf. 9b, 17a) enthält, so ist dies lediglich in dem Sinne

verständlich, daß wir es in ihr schon im letzten Viertel des 13. Jahrhs. mit einem äußerst stark rudimentären Beispiel der figürlichen Randillustration zu tun haben, deren ursprüngliche Blüte also weit hinter der Zeit König Lewons III zurückliegen muß.

Dr. A. Baumstark.

D) LITERATURBERICHT.

Bearbeitet vom Herausgeber.

AA. = Archäologischer Anzeiger. — ABKKs. = Amtliche Berichte aus den Königlichen Kunstsammlungen. — Anth. = Anthropos. — ASk. = Archiv für Schriftkunde. — Ath. = 'Αθηνᾶ (Par. = Παράρτημα dazu). — Athen. = Athenaeum. Studii periodici di letteratura e storia. — BbZ. = Biblische Zeitschrift. — BKv = Bibliothek der Kirchenväter. — CQ. = The constructive quarterly. — DRG. = Deutsche Rundschau für Geographie. — FsES. = Festschrift Eduard Sachau zum siebzigsten Geburtstage gewidmet von Freunden und Schülern. — Hl. = Hochland. — HL. = Das Heilige Land. — HpB. = Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland. — K. = Der Katholik. — KorrBl. = Korrespondenzblatt. Amtliche Zeitschrift des Kgl. Stenographischen Landesamts zu Dresden. — Lg. = Λαογραφία. — MhKw. = Monatshefte für Kunstwissenschaft. — MIÖGf. = Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung. — Mus. = Muséon. — OLz. = Orientalische Literaturzeitung. — Pjb. = Palästinajahrbuch. — PMh. = Protestantische Monatshefte. — RSR. = Recherches des sciences religieuses. — SbPAW. = Sitzungsberichte der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften in Berlin. — SchwKz. = Schweizer Kirchenzeitung. — SchwTz. = Schweizer Theologenzeitung. — SdMh. = Süddeutsche Monatshefte. — StZ. = Stimmen der Zeit (früher: Stimmen aus Maria Laach). — TG. = Theologie und Glaube. — TPMs. = Theologisch praktische Monatsschrift. — TPQs. = Theologisch praktische Quartalschrift. — TQs. = Theologische Quartalschrift. — WZKM. = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. — ZCK. = Zeitschrift für christliche Kunst. — ZDMG. = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. — ZDPV. = Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins. — ZNtW. = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. — ZVRw. = Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft.

Römische Zahlen bezeichnen die Bände, vor denselben stehende arabische die Serien von Zeitschriften. Bei Büchern wird das Erscheinungsjahr nur vermerkt, wenn es von dem laufenden verschieden ist. — Von den Zeitschriften, mit welchen der OC. bei Ausbruch des Krieges in einem Tauschverhältnis stand, sind nurmehr BbZ., ZDMG., ZDPV., ZNtW. regelmäßig beim Herausgeber eingelaufen. Da diesem außerdem die Benützung größerer Bibliotheken durch die Weltlage erschwert ist und die Zeitschriften des feindlichen Auslandes auch auf solchen naturgemäß nicht weiter eingingen, war eine noch immer stärkere Lückenhaftigkeit des Berichtes leider unvermeidlich. Zusendung von Separatabzügen in unser Interessengebiet einschlagender Veröffentlichungen aus anderen, namentlich aus weniger verbreiteten und aus solchen Zeitschriften, die nur ausnahmsweise jenes Gebiet berühren, wäre unter den obwaltenden Umständen in besonders hohem Grade erwünscht und wird an die Adresse des Herausgebers in Sasbach, Amt Achern (Grhgt. Baden), Villa Rosa im Dienste der Sache dringend erbeten. Auf solchen wolle der Titel der betreffenden Zeitschrift, sowie die Band-, Jahres- und Seitenzahl jeweils gütigst vermerkt sein.

I. Sprachwissenschaft. — Semitische Sprachen: Von den *Miscellanea*, die Heß ZDMG. LXIX 385—392 bietet, sind zwei als Beiträge zur arabischen Lexikographie zu buchen, indem sie sich mit der Bedeutung سِمْع („Hyänenhund") und بَلَنْط (= βαλανίτης) befassen. Bergsträßer legt ZDPV. XXXVIII 169—222 (mit 43 Tafeln) unter dem Titel eines *Sprachatlas von Syrien und Palästina* in kartographischer Form die Ergebnisse eigener und älterer Aufnahmen über die sprachlichen Erscheinungen des Vulgärarabisch dieses Gebietes begleitet von eingehenden Erläuterungen vor. *Über den Ursprung und die Entwickelung der äthiopischen Schrift* hat Grohmann ASk. I 57—87 eingehend gehandelt. — Koptisch: Von Erman werden SbPAW. 1915. 180—188 *Unterschiede zwischen den koptischen Dialekten bei der Wortverbindung* dargelegt. — Biblische Gräzität: Neben einer zusammenfassenden Arbeit von Moulton und Milligan *The vocabulary of the Greek Testament. Illustrated from the Papyri and other non-literary sources* (London 1914. — 100 S.) ist eine zweifache Diskussion über das Vaterunserwort ἐπιούσιος zu notieren. Völter will PMh. XVIII 274ff. den Sinn „*Unser tägliches Brot*" d. h. die regelmäßige, täglich notwendige Brotration dadurch gewinnen, daß er es als eine von ἐπιέναι abzuleitende Wiedergabe von תָּמִיד faßt. Ihm ist ebenda 358—364 Schmiedel in Ausführungen über *Die vierte Bitte im Vaterunser* entgegengetreten. Es folgte XIX 20—23 eine Replik von Völter *Noch einmal „Unser täglich Brot"* und 23—26 eine Duplik von Schmiedel *Noch einmal die vierte Bitte im Vaterunser*. Während sodann Kuhn *Zum Verständnis des Wortes ἐπιούσιος im Vaterunser* SchwTZ XXXI 33—38, gleichfalls von ἐπιέναι ableitend, von einem aramäischen לחמא דהלכא (= Brot des laufenden, näml. Bedürfnisses) aus gelangen will, nimmt Kappeler ebenda 147—156 für *Die 4. Bitte im Vaterunser* bei Mt. und Lk. verschiedene Bedeutung an, wogegen sich 192f. wiederum Schmiedel in einer Bemerkung *Zur Zürcher Bibelübersetzung* wendet. Endlich hat Trossen TG. VI 804—812 über die Prägung des religiösen Terminus *Erbauen* durch den Apostel Paulus gehandelt. — Mittel- und Neugriechisch: Unter Berücksichtigung auch der Koine handelt Hatzidakes Ath. XXVI 166ff. *Περὶ τοῦ εὐφωνικοῦ ἢ ἐφελκυστικοῦ ν*. Ebenda 151—154 wird von Psaltes eine *Ἀπάντησις εἰς τὴν ὑπὸ τοῦ Α. Μπούτουρα ἐπίκρισιν τῆς Γραμματικῆς τῶν Βυζαντίνων Χρονογράφων* erteilt. Von *Σημασιολογικαὶ μεταβολαί* werden durch Hatzidakes Ath. XXVI Par. 1—7 Ἀνταίνω, ξανταίνω, ἀπανταίνω und ähnliche Erscheinungen besprochen. An eine größere Arbeit desselben *Περὶ τῆς χρήσεως τῆς προθέσεως ἐκ ἐξ (ξε) ἐν τῇ νεωτέρᾳ Ἑλληνικῇ* ebenda 8—47, schließen sich der Reihe nach von ihm 48f. eine Bemerkung über *βάτραχος*, 50—53 eine solche *Περὶ τῆς ἀντωνυμίας ὅπου ποῦ = ὅστις ἥτις ὅτι κτλπ.* und 54 je eine ganz kurze über *ἐράστηκα* und *χερῶ = ἐγχειρῶ*

καὶ ῥίφτω = ῥίχτω an. Die alsdann 55—69 von Psaltes behandelten *Ἐτυμολυγικὰ καὶ σημασιολογικά* sind die etymologischen Erklärungen von Γραβία, γκαμβός, γεργῶ und die Bedeutungsfrage von ἄλειμμα, während Stephanides 63—67 drei kleine Beiträge zur *Δημώδης ὀνοματολογία* erbringt und Lorentzatos unter dem Titel *Λεξικογραφικά* sich mit den Vorarbeiten zu einem großen neugriechischen Wörterbuch beschäftigt. Über griechische *Προσωπικὰ ὀνόματα ἵππων* macht Sepherles Lg. III 305f. eine Mitteilung.

II. Orts- und Völkerkunde, Kulturgeschichte, Folklore. — Reisebeschreibungen, Geographische Schilderungen: Von einem *Abriß der Militärgeographie Europas* von Frobenius behandelt der *I. Teil* (Gotha. — 137 S.). *Die Halbinseln des Mittelmeers,* wobei an letzter Stelle die Balkanhalbinsel zur Besprechung gelangt. Dieterich schildert Hl. XIII 204—215 *Die mazedonische Landschaft und ihre Kultur.* Anziehende *Bilder vom Golf von Ismid* in der Nordostecke des Marmarameeres werden DRG. XXXVII 385—388. 439—445. 490—496 von Edreß, *Bilder vom ostungarischen Kriegsschauplatz* ebenda 469—475. 512—591 von Czirbukz gezeichnet. Eine Reise *Auf dem Landwege von Jerusalem nach Konstantinopel* skizziert Pilgram HL. LIX 170—173. Die Stellung, welche *Das Deutschtum in Syrien und Palästina* einnimmt, wird SdMh. XII 899—906 von Rohde gekennzeichnet, während 911—915 ein Ungenannter über *Land und Leute in Rumänien* plaudert, 992—997 Reisinger *Neugriechische Skizzen* entwirft und 998—1005 Steinmager *Bulgarisches* behandelt. — Physikalische Geographie, Flora und Fauna: Das von Steinmann und Wilckens herausgegebene *Handbuch der regionalen Geologie* bringt in seinem *17. Heft* (Heidelberg 1914. — 159 S., 4 Karten) die geologische Behandlung von *'Syrien, Arabien und Mesopotamien* durch Blanckenhorn. *Die Blumen des heiligen Landes* behandelt in zwei Heften der Sammlung *Das Land der Bibel* in schöner und liebenswürdig warmer Darstellung die *Botanische Auslese einer Frühlingsfahrt durch Syrien und Palästina* von Killermann (Leipzig. — 44, 35 S.). Über *Gemüsebau und -Gewächse in Palästina zur Zeit der Mischnah* ist eine Studie von Salomonski (Berlin 1911. — 71 S.) nachzutragen. — Palästina und die heiligen Stätten: Seine Beantwortung der Frage: *Wie gingen unsere Vorfahren den hl. Kreuzweg in Jerusalem?* hat A. Dunkel HL. LIX 158—167 auf Grund weiterer Quellen fortgeführt. *Zur Lage und Geschichte des Ortes Kirjath Jearim* liegt eine die Identität mit Abû Ghôš zur Gewißheit erhebende eingehende Untersuchung von Lauffs ZDPV. XXXVIII 249—302 vor. — Historische Topographie außerhalb Palästinas: Die Topographie des alten Konstantinopel hat Unger gefördert, indem er AA. 1915. 3—17 ermittelt, wo sich *Die Dariusstele am Tearos* erhob.

Als ein Beitrag zur Ortskunde Griechehlands kommen die Τοπωνυμικα von Polites Lg. III 572—600 in Betracht. — Ethnographie: In den SdMh. XII werden von Behrendt Pick 947—953 *Die Bewohner Mazedoniens* und von Dirr 964—973 *Der Albaner* und sein ethnographischer und psychologischer Typ behandelt, während 986—991 Krauß *Vom serbischen Volkstum* berichtet. In den HpB. CLV erschien 271—276 *Von einem Kroaten* ein Aufsatz über *Kroatentum und Serbentum*. Ein I-l hat ebenda 276—287 *Die Ukrainer* und ihre Befreiungswünsche und Hoffnungen im Zusammenhang mit dem Weltkriege zum Gegenstande eines solchen gemacht. — Kulturgeschichte: Über *Steinzeitliche Siedelungen in der Umgebung von Tabgha* in Galiläa gibt Karge HL. LIX 121—128 Kunde. Durch Bayer wurde *Isidors von Pelusium klassische Bildung* (Paderborn. — XI, 102 S.) an der Hand der von demselben zitierten Autoren sorgfältig verfolgt. Von Jireček *Staat und Gesellschaft im mittelalterlichen Serbien* zunächst des Nemanjidenzeitalters (1171—1371) behandelnden *Studien zur Kulturgeschichte des 13—15. Jahrhunderts* sind ein *2.* und *3. Teil* (Wien 1912—1914. — 74 bezw. 76 S.) erschienen. Minckwitz verbreitet sich SdMh. XII 915—918 über *Rumänische Volksbildung, Literatur und Kunst*. — Folklore: Das *Begräbnis einer armenischen Beduinin* Palästinas schildert Schmitz HL. LIX 167—170. Eine *Συμβολὴ εἰς τὴν μεσαιωνικὴν Ἑλληνικὴν Λαογραφίαν* wird zunächst von Kukules Ath. XXVI 137—150 erbracht. Weiterhin ist eine stattliche Reihe einschlägiger Beiträge aus Lg. IV zu verzeichnen. An *Λαογραφικὰ ἐκ Βρεμπίανης* hat Kapsales 403—413 einige Sprichwörter, Überlieferungen und Gebräuche sowie ein Spiel, *Σύμμεικτα αἰτωλικὰ λαογραφικά* hat Leukopulos 414—425 bekannt gemacht. Mit verschiedenen *Μανιατικὰ ἔθιμα* beschäftigt sich Zopheirakopulos 387—402. *Τὰ Ῥογκάτσια*, über die Polites 311f. berichtet, sind ein von den jungen Männern von Palaiokastron vom 4.—6. Januar geübter Volksbrauch. Unter dem Obertitel *Ὁ γάμος παρὰ τοῖς Βλαχοφώνοις* führt Beka 540—558 *Γαμήλια ἔθιμα ἐν Γουδοβάσδῃ* vor. Bei Sideres *Οἱ Ζεϊμπὲκ* (*Ἔθισμα τῶν ἀπόκρεων ἐν Σύρῳ*) lernen wir einen mit Verkleidung verbundenen Fastnachtsbrauch kennen. Polites bietet 601—669 eine umfassende Arbeit über *Ὑβριστικὰ σχήματα* des griechischen Volkslebens. Volkstümliche *Παραδόσεις* aus Mazedonien und Thessalien werden von ihm 309f., solche hauptsächlich aus Aetolien von Rhusias 303ff. bekannt gegeben. Speziell populäre *Παραδόσεις περὶ θησαυρῶν* wurden 22—34 durch Mega gesammelt. *Αἰτωλικαὶ παραδόσεις* bilden 425—451 den Gegenstand einer Arbeit von Leukopulos, *Παραδόσες τῆς Λακεδαίμονος* 452—463 denjenigen einer solchen von Phabes. *Κυνουρικαὶ παραδόσεις* (*ἐκ Βουρβούρων*) haben 464—475 an Mantzuranes ihren Sospitator gefunden. *Βρεμένα ναιγία*

ξερά; ist die Überschrift eines von Petrides 300f. bekannt gegebenen *Μῦθος Καστελλορίζου*. Einige weitere neugriechische *Μῦθοι* wurden von Sepherles 297—300 gedruckt. Episoden eines Fuchs-Romanes von Kephallenia sind die zwei von dem letzteren 301ff. veröffentlichten *Παραμύθια τῆς ἀλεποῦς*. Eine *Συλλογὴ χιακῶν σκωπτικῶν ἀνεκδότων* wird 464—499 durch Bios geboten. *Vergleichende Bemerkungen zur byzantinischen Rätselüberlieferung* hat Schulz 353—376 gemacht. *Παροιμίαι ἐξ Ἁγίου τοῦ δήμου Αἰδηψίων* wurden 297 von Papanastasios, *Παροιμίαι Ἄνδρου* 294—297 von Lazaros, *Ναυτικὰ λόγια Καστελλορίζου* 292f. von Petrides ediert. Zu einer *Συναγωγὴ ἐπωδῶν καὶ καταδέσμων* haben 35—59. 500—539 Athanasiopulos, Leukopulos, Oikonomos, Pagona, Papanastasios, Rhusias und Photios beigesteuert. Eine *Ἐπωδὴ τῆς βασκανίας* wurde 289 durch Tsumeleas, eine Reihe von *Εὐχαὶ καὶ κατάραι ἐπιχωριάζουσαι ἐν Σωζουπόλει (Θράκης)* 289ff. durch Petros publiziert. Von Kyriakides wurden 377—386 *Ἐπῳδαὶ καὶ δημώδη ἰατρικὰ ἐκ χειρογράφου τοῦ ΙΗ' αἰῶνος* ans Licht gezogen.

III. Geschichte. — Quellenkunde: *Ein christlicher Brief*, den Schubart ABKKs. XXVI 209f. aus einem Berliner Papyrus veröffentlichte, ist ein privates Empfehlungsbillet aus altchristlicher Zeit in griechischer Sprache. Durch Eckhart aus dem Ungarischen übersetzte *Studien zur Geschichte Bosniens und Serbiens im Mittelalter* von v. Thallóczy (München 1914. — XII, 479 S.) bieten eine reiche Ausbeute von Archivalien aus der Zeit seit 1250. Fischer weist StZ. XLV 108—113 darauf hin, daß *Der russische Zar als „Kaiser" auf der Carta Marina Waldseemüllers vom J. 1516* erscheine und zieht zur Erläuterung dieses Sprachgebrauches weitere zeitlich nahestehende Urkunden heran. — Allgemeine und Profangeschichte: Stiglmayr behandelt StZ. XLV 38—49 nach zwei damals gehaltenen Homilien des Photios *Das früheste Erscheinen der Russen vor Konstantinopel* im Juni 860. Von Kiefer wird SdMh. XII 925—931 unter dem Titel *Althellas und das heutige Griechenland* die Geschichte Griechenlands im Mittelalter skizziert, von Tarrasch ebenda 954—963 *Das Gesetz der albanesischen Frage* und ihres Zusammenhangs mit dem Problem der Adriaherrschaft historisch erläutert. — Kirchengeschichte: Ein Buch von Angus (New York. — XI, 240 S.) schildert *The Environment of Early Christianity*. Ein solches von Hodges (Boston. — XIII, 311 S.) behandelt *The Early Church. From Ignatius to Augustin.* Von Sokoloff wird CQ. III 66—103 *Byzantium* als *the Preserver of Orthodoxy* gewürdigt. Unter dem Titel *Helden des Christentums* hat Kirch eine Sammlung höchst anziehend gestalteter biographischer *Heiligenbilder* herauszugeben begonnen. Von zwei bisher erschienenen Bändchen *Aus dem christlichen Altertum* behandelt das erste *Die Kirche*

der Märtyrer (Paderborn. — 200 S.), wobei von Morgenländern Ignatios, Polykarpos und Justinos aufgenommen sind, das zweite an Athanasios, Aphrêm, Basileios, Chrysostomos und Johannes von Damaskus eine Reihe führender *Glaubensstreiter im Osten* (Paderborn. — 200 S.). Ausführungen über *Sprache, Nation und Kirche im Orient* von Baumstark HpB. CLVI 633—706 fassen gesondert die Stellungnahme des frühchristlichen Ostens, der nestorianischen Mission und des byzantinischen Staatskirchentums zum Sprach- und Nationalitätsproblem ins Auge. Bei Marquart und de Groot *Das Reich Zābul und der Gott Žūn vom 6.—9. Jahrhundert* FsES. 248—292 fällt ein neuer Lichtstrahl auch auf die spätere Geschichte des Manichäismus in Zentralasien *Die orthodoxe Staatskirche* Rußlands lehrt *Eine Skizze* von Ehrhard SdMh. XII 563—587 verstehen, indem sie ausgehend von einer Charakterisierung des byzantinischen ein zusammenfassendes Bild der geschichtlichen Entwicklung des russischen Christentums entwirft. — Konziliengeschichte: *Das Bekenntnis Lucians des Märtyrers* anlangend prüft Loofs SbPAW. 1915. 576—603 mit günstigem Ergebnisse die Glaubwürdigkeit der Überlieferung von seiner Identität mit dem Symbole der antiochenischen Encäniensynode im J. 341. — Geschichte des Mönchtums: Ein neuer Beitrag *Zur Geschichte des Templerordens* MIÖGf. XXXV 670—687 wird Sundgreen verdankt. *Die Berufung der deutschen Lazaristen nach Jerusalem durch den Palästinaverein der Katholiken Deutschlands* betrifft HL. LIX 143—151 ein *Gedenkblatt zur 25jährigen Jubelfeier der deutschen Lazaristen im Heiligen Lande* von Fr. Dunkel. — Gegenwart: Gehaltvolle Gedanken von Haase über *Weltkrieg und orientalische Kirchen* (Breslau. — 23 S.) wollen für die letzteren um ein erhöhtes Interesse und eine vorurteilsfreiere Betrachtungsweise in der Zeit nach Wiederkehr des Friedens werben. Merkle hat Hl. XIII 186—203 *Die griechisch-orthodoxe Kirche in Rußland und am Balkan*, Prinz Max Herzog zu Sachsen SdMh. XII 1006—1022 *Die orthodoxen Kirchen auf dem Balkan* auf geschichtlicher Grundlage charakterisiert. In gleichem Sinne handelt Baumstark HpB. CLVI 821—831 über die *Griechische, bulgarische und russische Kirche* und die Probleme ihres gegenseitigen Verhältnisses. *Die russische Orthodoxie* wird TPQs. LXVIII 575—602 durch Urban in der Gesamtheit ihrer Lebenserscheinungen kurz gewürdigt. *Die Zukunft Griechenlands*, ihre Aufgaben und Möglichkeiten hat Heisenberg SdMh. XII 939—947 erörtert. — Das Unionsproblem: *Die Kirchenfrage der Ukrainer* behandelt I-l HpB. CLV 346—362 in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Über *Anglikaner und russische Orthodoxie* verbreitet sich Zurburg Hl. XIV 216—223.

IV. Dogma, Legende, Kultus und Disziplin. — Verhältnis zu Nichtchristlichem: Ausgehend von lydischen und phrygischen Inschriften be-

handelte *Die Beichte im Zusammenhange mit der sakralen Rechtspflege der Antike* höchst anregend *Ein Beitrag zur näheren Kenntnis kleinasiatisch-orientalischer Kulte der Kaiserzeit* von Steinleitner (Leipzig 1913. — 135 S.). *Die Lehren des Hermes Trismegistos,* deren Verwandtschaft auch mit christlicher Gnosis er nicht verkennt, sucht Kroll (Münster i. W. 1914. — XII, 441 S.) vor allem vom Boden griechischer Philosophie aus zu würdigen, wobei namentlich die mittlere Stoa in den Vordergrund tritt. *Das ewige Leben* behandelnd berücksichtigt *Eine Studie über die Entstehung der religiösen Lebensidee im Neuen Testament* von Lindblom (Uppsala-Leipzig 1914. — VI 252 S.) gleichfalls ebensowohl das Verhältnis der christlichen Gedankenwelt zum hermetischen Schrifttum, als dasjenige zu hellenistischer Mysterienreligiosität. Unter dem Obertitel *Phōs* bietet Wetter (Uppsala-Leipzig. — 189 S.) *Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit,* die *Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Manichäismus* sein will. *Indien und das Christentum* anlangend lehnt Götz K. 1915. I. 363—367 die Anschauungen Garbes bis auf die Erkenntnis buddhistischen Ursprungs der Barlaam und Josaphat- und der Placidus-Eustachius-Legende ab. — Lehre und Lehrentwicklung: Weiß stellt TQs. XCVII 113—118 in sorgfältiger und besonnener Darlegung fest, daß *Die Sündenvergebung in der Didache* durch Almosen und reuiges Gebet erfolge, dagegen sich nicht mit Sicherheit ersehen lasse, ob die Schrift auch auf ein sakramentales und spezielles Sündenbekenntnis Rücksicht nehme. *Über den Begriff der Mäßigung in der patristisch-scholastischen Ethik von Clemens von Alexandrien bis Albertus Magnus* handelte eine Dissertation von Hermanns (Bonn 1913. — 65 S.). *Untersuchungen zur Christologie des heiligen Athanasius* von Weigl (Paderborn 1914. — VIII, 185 S.) behandeln nach Skizzierung der Entwicklung der alexandrinischen Christologie vom nizänischen Konzil bis zum Tode des Heiligen besonders einläßlich die zwei Bücher gegen Apollinarios, um anschließend unter Heranziehung auch seiner übrigen christologischen Schriften ein Gesamtbild seiner Lehre zu entwerfen. — Legende: Bei Gerhard *Der Tod des großen Pan* (Heidelberg. — 52 S.) erfährt die zuerst bei Eusebios in christlichem Interesse gedeutete Erzählung des Plutarchos eine bis auf die letzten Wurzeln des Motivs zurückgehende geistvolle religionsgeschichtliche Untersuchung. — Liturgie: Ausführungen von Wensinck *Über das Weinen in den monotheistischen Religionen Vorderasiens* FsES. 26—35 bieten ein gewisses liturgiegeschichtliches Interesse. In denjenigen von Greßmann über *Jüdisch-Aramäisches bei Epiphanius* ZNtW. XVI 191—197 begegnen einem solchen die Erklärungen der beiden Taufformeln der Markosier. Von Martin werden ebenda 231 ff. *Spuren einer alten Weiheformel bei Commodian* nachgewiesen, indem ein Vergleich mit dem entsprechenden Formular

der syrischen Jakobiten und mit AK VIII 22 § 2f. darauf führt, daß bei dem lateinischen Dichter ein in Syrien heimisches Gebet zur Ordination von Lektoren paraphrasiert werde. Baumstark hat Hl. XIII 257—270 in einem Aufsatz über *Friede und Krieg in altchristlicher Liturgie* den Osten und den Westen gleichmäßig berücksichtigt und bei einem Hinweis auf *Zwei Urkunden zur Geschichte der abendländischen Anaphora* K. 1915. II 372—386 auch orientalisches Vergleichungsmaterial herangezogen. Das Gleiche tat Merk in einem Buche, in welchem in durchaus unbefriedigender Weise *Der Konsekrationstext der römischen Messe* behandelt wird (Rottenburg a. N. — IX, 159), wobei auch sein oben S. 190 registrierter Aufsatz über die Epiklese einen wesentlich unveränderten Abdruck erfährt. *Die Feier des heiligen Feuers in der Grabeskirche* macht B. Schmidt Pjb. XI 85—118 zum Gegenstand einer ausführlichen Neuuntersuchung, in deren Rahmen weder die Datierung des Τυπικὸν τῆς Ἀναστάσεως für Kar- und Osterwoche ins 12. Jh., noch die einseitige Verknüpfung der Osterfeuerriten mit dem Gedanken an die Höllenfahrt der Seele Christi überzeugend zu wirken vermag. — Kirchenverfassung; kirchliches und profanes Recht: Kittel macht ZNtW. XVI 235f. auf *Eine synagogale Parallele zu den B^enai Q^ejâmâ* der alten ostsyrischen Kirche aufmerksam. Wiercinski geht StZ. XLV 428—439 unter dem Titel *Der Selbstherrscher aller russischen Seelen* mit dem russischen Zäsaropapismus streng ins Gericht. Eine ***Εἰσαγωγὴ εἰς τὸ ἑλληνικὸν ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον τῶν ὀρθοδόξων*** von Bambetsos (Athen 1911. — VIII, 179 S.) hatte speziell das Staatskirchenrecht des Königreichs Griechenland im Auge. Lübeck verbreitet sich K. 1915. II 1—25 über *Die Aufnahme Andersgläubiger in die griechisch-russische Kirche.* Einen dem Leben des Weltkrieges entstammenden Fall von *Communicatio in sacris* mit dem nichtunierten Orient hat Leistner TPQs. LXVIII 640ff. kasuistisch erörtert. *Ein Denkmal des bulgarischen Rechtes* wurde an dem „Zakon Sudni Ljudem (Gesetz zum Richten der Leute)“, einer Kap. 46 des gedruckten russischen Steuerbuches bildenden Kompilation aus griechisch-römischen Rechtsquellen, von Oroschakoff ZVRw. XXXIII 141—282 einer eingehendsten Untersuchung besonders auf sein Verhältnis zur griechischen Ekloga und auf seine ursprüngliche Gestalt unterzogen.

V. Die Literaturen. — Bibeltexte: *Das neutestamentliche Textproblem von Sodens* hat Mohlberg K. 1915. II 101—112 referierend besprochen. Wesentlich günstig stellt sich zu demselben ein *Bulletin d'exégèse du Nouveau Testament* von Prat RSR. V 459—488, das den „Western“-Text auf einen Glossator des 2. Jahrhs zurückführt. Im Gegensatz zu v. Soden bespricht Harnack SbPAW. 1915. 543—573 in einer Untersuchung *Zur Textkritik und Christologie der Schriften*

des Johannes, die *Zugleich ein Beitrag zur Würdigung der ältesten lateinischen Überlieferung und der Vulgata* sein will, eine Reihe von Stellen besonders aus I.Jo., wobei auch griechische patristische Zeugnisse und die orientalischen Übersetzungen herangezogen werden. Seine überaus gründlich das Fehlen einer griechischen Bezeugung desselben dartuende Arbeit über *Das Comma Johanneum bei den Griechen* hat Bludau BbZ. XIII 130—162. 222—243 zu Ende geführt. Eine zusammenfassende Studie über *The Freer Gospels* hat Goodspeed (Chicago 1914. — 65 S.) geliefert. *Neutestamentlicher Text und Nomina sacra* sind Gegenstand einer wertvollen Untersuchung von Rudberg (Uppsala-Leipzig. — 88 S.), die sich mit der Buchform der Vorlagen unserer ältesten griechischen Hss. beschäftigt. *Ein Unternehmen des päpstlichen Bibelinstituts in Rom,* über das Haefeli SchwKz. 1915. 157ff., 173f., 185f. als Beteiligter berichtet, zielt auf kritische Ausgabe der Pešittâ ab. *Sahidische Bibelfragmente aus dem Britischen Museum in London* zu publizieren hat Schleifer fortgefahren, wobei die neueste Frucht seines Fleißes (Wien 1914. — 40 S.) *III. Psalmenfragmente* bietet. Von Hebbelynck Mus. XIV 177—227 veröffentlichte *Fragmets inédits de la version copte sahidique d'Isaia* entstammen teilweise der Pariser Nationalbibliothek, bezw. der Bibliothek des französischen archäologischen Instituts in Kairo, teilweise gleichfalls dem British Museum. *Ein syrisch-neupersisches Psalmenbruchstück aus Chinesisch-Turkistan* hat F. W. K. Müller FsES. 215—222 herausgegeben. — Apokryphen: Einen geistvollen Überblick über *Jewish and Christian Apocalypses* gab Burkitt (London. — VIII, 80 S.) unter anhangsweiser Behandlung auch textkritischer Fragen. Der Schluß von Minganas *Quelques mots sur les odes de Salomon* ZNtW. XVI 167—190 ist der Polemik gegen die von Bernard vertretenen Anschauungen von einer Entstehung der Oden allerfrühestens zu Ende des 2. Jahrhs, bezw. von ihrem wesenhaften Zusammenhange mit der Tauffeier und gegen Connollys Argumentation zu Gunsten eines griechischen Originals gewidmet. *Ein Übersetzungsfehler in den Oden Salomos,* der sich anscheinend nur bei Annahme eines solchen Originals erklären läßt, wird dagegen ebenda 233ff. von Preuschen nachgewiesen. — Theologie: Über *Eusebius von Cäsarea als Darsteller der phönizischen Religion* handelt *Eine Studie zur Geschichte der Apologetik* von Doergens (Paderborn. — XI, 103 S.), wobei sich ergibt, daß Eusebios jede tiefere Kenntnis des Gegenstandes abgehe. *Die Schrift „περὶ ἐνυπνίων" des Synesios von Kyrene* wird TG. VII 547—558 durch Ludwig besprochen. Eine Dissertation von Walker (Leipzig 1914. — 72 S.) hat *Vaterunsererklärungen griechischer Kirchenväter kritisch untersucht. Die Scholien des Barhebraeus zu Exodus* begann Pincus ZDMG. LXIX 225—270 auf Grund von vier in Deutschland befindlichen Hss.

zu publizieren. *Die Homilien des Basilius d. Gr. und Ambrosius über das biblische Sechstagewerk* liegen uns nach Wikenhauser KorrBl. XV 154—161 in genauen Nachschriften des mündlich gesprochenen Wortes vor. Die Ath. XXVI 123—134 veröffentlichten **Παρατηρήσεις εἰς Ψευδαμφιλόχιον** von Hatzidakes beziehen sich auf einen von einem BZ. (Jurjew in Livland 1911) herausgegeben λόγος εἰς τὰ ἄκαρπα δένδρα unter dem Namen des Amphilochios von Ikonion. *Eine Homilie des Amphilochius von Iconium über Basilius von Caesarea* wurde durch Zetterstéen FsES. 223—247, wie oben S. 329 bemerkt, nicht zum ersten Male *syrisch herausgegeben.* Durch *Bemerkungen zu der „arabischen Homilie des Cyrillus" (Vision des Apa Schenute),* die von Grohmann ediert wurde, fördert Graf ZDMG. LXIX 365—368 in dankenswerter Weise das Verständnis des interessanten Textes und seiner Schilderung einer himmlischen Meßfeier. — Hagiographie: Durch Srapian wurde WZKM. XXVIII 376—405 *Das Martyrium des hl. Pionius aus dem Armenischen übersetzt. Ausgewählte Akten persischer Märtyrer* bietet Braun *Mit einem Anhang: Ostsyrisches Mönchtum* (Kempten-München. — XXI, 280, 51 S. = BKv. XXII) in deutscher Übersetzung. Durch *Einige Nachträge zur „Bibliotheca Hagiographica Orientalis der Bollandisten"* hat Goussen FsES. 53—61 die Forschung zu Dank verpflichtet. — Geschichtsschreibung: **Χρονικῶν Μορέως ἱστορικὰ καὶ τοπωνυμικά** wurden durch Dragumes Ath. XXVI 3—32. 135f. erörtert. Zuretti veröffentlichte Athen. III 186f. *Due note al testo greco della „Cronaca di Cambridge"*, eines von Cozza-Luzzi 1810 publizierten griechisch-arabischen Stückes. *Zu einigen Stellen des arabischen Textes der histoire nestorienne (chronique de Séert)* hat Vandenhoff FsES. 208—214 fördernde Bemerkungen gemacht. *Ein amharischer Text über Muhammed und die Ausbreitung des Islams in Abessinien* wurde ebenda 444—451 durch Mittwoch bekannt gegeben. — Prosaische Unterhaltungsliteratur: *Zur Ursprache des Aḥikarbuches* tritt Stummer OLz. XVIII 103 ff. bezüglich des aramäischen Papyrus zu Gunsten der Annahme eines assyrisch-babylonischen Originals ein. — Poesie: *Eine Blütenlese aus den Gedichten Jakobs von Sarug* hat Windhofer TPMs. XXV 603—609 unter Zugrundelegung arabischer Übersetzungsproben, die Bedjan M. IX 873—881 nach seiner syrischen Ausgabe geboten hatte, seinerseits *aus dem Arabischen übersetzt.* Die mittel- und neugriechische Volkspoësie betreffend sind zunächst einige **Παρατηρήσεις εἰς τὰ ὑπὸ τοῦ E. Legrand καὶ Passow ἐκδεδομένα δημώδη Ἑλληνικὰ ᾄσματα** von Charitonides Ath. XXVI 161—165 zu verzeichnen. Weiteres reiches Material ist wieder Lg. IV geboten. Die von Polites 3—11 publizierten **Μοιρολόγια εἰς πολεμιστὴν πεσόντα ἐν τούτῳ τῷ πολέμῳ** sind zwei Beispiele volkstümlicher Kriegslyrik aus der Zeit des ersten Balkankrieges. Sepherles hat

60—143 eine umfassende Sammlung von *Τραγούδια τῆς Αἰγίνης, τοῦ Ἄργους καὶ ἄλλων τόπων* veröffentlicht. Euangelides bietet 144—178 und 271—283 zwei kleinere Sammlungen von *Τραγούδια τοῦ Λιγουρίου* bezw. von *Ἐπίκαιρα δημοτικὰ ᾄσματα.* Einige Volkslieder des Olympos-gebietes hat Adamopulos 179—184 an seinen *Μοιρολόγια Σκιλλοῦντος* bekannt gemacht. Ein *Διανοτράγουδα Ἄνδρου* wurde 283—286 durch Lazaros, eine Serie von *Δίστιχα Καστελλαρίζου, Ἀναφερόμενα εἰς Ἁγίους, τὸν Χριστὸν καὶ τὴν Παναγίαν* 287f. durch Petrides ediert. *Αἱ σκλάβος* betitelt sich ein außerdem 288f. von dem letzteren gedrucktes *Δημῶδες ᾆσμα Καστελλαρίζου.* Endlich hat Dirr Anth. IX 597—621 *Neunzehn swanische Lieder* nach einer russischen Publikation unter Beigabe der Melodien in Umschrift des georgischen Textes und Übersetzung vorgelegt.

VI. Die Denkmäler. — Ausgrabungen und Aufnahmen: Ein durch Keil und v. Premerstein erstatteter *Bericht über eine dritte Reise in Lydien und den angrenzenden Gebieten Joniens ausgeführt im Auftrage der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften* (Wien 1914. — 122 S.) bringt S. 87ff. durch Grundrißaufnahmen unterstützte Nachrichten über die beiden byzantinischen Kirchenruinen Hagios Athanasios und Hagia Triada in der Nähe von Tire. — Architektur: Strzygowski handelt MhKw. VIII 349—365 ausgehend von den Arbeiten von Miß Bell und Herzfeld in pfadweisender Art über *Die sassanidische Kirche und ihre Ausstattung,* wobei namentlich die Zitadelle von Amida-Dijarbekr, der Palast von Sarwistan und die nestorianische Mission in China im Vordergrunde stehen. Hasak glaubt HL. LIX 128—143 *Das Geheimnis des Glockenturms an der Südseite der Heiligen Grabeskirche zu Jerusalem* dadurch lösen zu können, daß er ihn mit der Marienkirche des Arkulf-Adamnanus bezw. mit der Θεοτόκος τῶν Σπουδαίων in Verbindung bringt. Prinz Johann Georg Herzog zu Sachsen weist MhKw. VIII 393ff. auf *Ruthenische Holzkirchen* und die Dringlichkeit einer gründlichen Aufnahme derselben hin. — Plastik: In dem soeben gebuchten *Bericht* von Keil und v. Premerstein sind S. 4f. drei neue Bruchstücke von Sarkophagen des Sidamara-Typs bekannt gemacht, von denen mindestens eines wohl mit Sicherheit als christlich angesprochen werden darf. — Kunstgewerbe: Gediegene *Ikonographische Studien zu den Kölner Werken der altchristlichen Kunst* eröffnet Neuß ZCK. XXVIII 107—122 mit einer eingehenden Behandlung der jetzt im British Museum befindlichen Glasschale der ehemaligen Sammlung Herstadt (Dalton Nr. 628), die er auf Grund des Nachweises einer für ihre Ikonographie bezeichnenden Mischung orientalischer und abendländischer Elemente einem vom halborientalischen Gallien her beeinflußten einheimischen Kölner Meister zuweist. Supka legt in einem *Bericht vom Jahre 1913 über die Er-*

werbungen des ungarischen Nationalmuseums (archäologische Abteilung) AA. 1915. 46—50 u. A., von guten Bemerkungen über die entwicklungsgeschichtliche Grundlage des ikonographischen Typs begleitet, eine byzantinische Brusttasche und eine armenische Eulogienschüssel aus Silber mit dem Bilde des drachentötenden Reiterheiligen Georg vor. *Syrische und armenische Bucheinbände in getriebenem Silber* bilden MhKw. VIII 443—452 den Gegenstand eines Aufsatzes von Baumstark, der die Eigenart dieser Denkmäler ihren im engeren Sinne byzantinischen Parallelen gegenüber herauszustellen bestimmt ist. — Symbolik: Zum ἰχθύς-Symbol wird das ferneliegende Vergleichsmaterial nicht zu übersehen sein, das sich bei Kunika *Der Fisch als Fruchtbarkeitssymbol bei den Waldindianern Südamerikas* Anth. VII 206—229 und Tasterin *Le poisson symbole de fécondité chez les Indiens de l'Amérique du Sud* ebenda 405—417 findet. — Epigraphik: Keil und v. Premerstein brachten schon in ihrem *Bericht über eine zweite Reise in Lydien ausgeführt 1908 im Auftrage des kk. österreichischen archäologischen Instituts* (Wien 1911. — 161 S.) an Denkmälern christlich-griechischer Epigraphik in den Nrn. 15, 132f., 262f. christliche Grabinschriften, in Nr. 233 eine Basis mit vier Kreuzen und einem auf die Evangelistensymbole Bezug nehmenden christologischen Text und in Nr. 234 einen Pilaster mit einem Bruchstück wohl der Mönchsregel des Nikephoros Blemmydes. Ihr *Bericht über eine dritte Reise* usw. enthält nun in den Nrn. 64 und 124 zwei Bauinschriften, in den Nrn. 104, 114, 136 Grabinschriften teils altchristlicher, teils byzantinischer Herkunft und in Nr. 103 einen Epistylblock, dessen Aufschrift Gott bittet, eines bestimmten Bischofs zu gedenken. Ein *Bericht über griechische und lateinische Epigraphik* von Bleckmann ZDPV. XXXVIII 229—239 hat auch einige christliche Stücke zu buchen, zu denen teilweise höchst wertvolle Bemerkungen geboten werden.

VII. Geschichte der orientalischen Studien. — Fischer behandelt StZ. XLV 395—400 *Die Entdeckung Rußlands durch Nikolaus Poppel in den Jahren 1486—1489.* In die Zeit Leos X. führt der Aufsatz von Kalitsunaki über Ματθαῖος Δεβάρης καὶ τὸ ἐν Ῥώμῃ Ἑλληνικὸν Γυμνάσιον Ath. XXVI 81—102. Durch Braun hat StZ. XLV 505—513 an *P. Stephan Beissel S. J.* ein Mann einen warmen Nekrolog gefunden, dem auch christlich-orientalische Forschung auf liturgischem und kunstgeschichtlichem Gebiete vieles verdankt. Deißmann hat unter dem Titel *International and interdenominational research of the New Testament* CQ. II 786—804 besonders die englisch-amerikanische und die deutsche NTliche Forschung in ihren verschiedenen Richtungen charakterisiert.

Nachtrag zu S. 201—233.

Mit dem von Kekelidze bekannt gemachten georgischen Kanonarion hat sich neuerdings auch Herr Pfarrer Dr. G. Graf in Donaualtheim (Königreich Bayern) beschäftigt. Unsere gemeinsame Arbeit, der eine möglichste Vollkommenheit zu geben uns durch die weite räumliche Entfernung unserer Wohnorte Sasbach bei Achern (Grhgt. Baden) und Nauen bei Berlin nicht wenig erschwert wurde, hat ihm in einem Probeabzuge vorgelegen, als der Druck der betreffenden Bogen bereits durchgeführt war. Wir können deshalb nur an dieser Stelle noch den Verbesserungsvorschlägen Rechnung tragen, die er uns zu der oben gebotenen Übertragung zur Verfügung zu stellen die Güte hatte. Da den Benutzern unserer Arbeit vor allem daran gelegen sein dürfte, ein möglichst getreues Bild von dem georgischen Originaltexte zu gewinnen, soweit derselbe durch Kekelidze veröffentlicht wurde, berichtigen wir in diesem Zusammenhange auch alle diejenigen Fälle, in welchen versehentlich eine Vertauschung von Kursiv- und Antiquasatz Platz gegriffen hat, bezw. ursprünglich Korrekturen befolgt wurden, die Kekelidze in seiner Übersetzung der hslichen Überlieferung gegenüber in der Angabe der Kirchentöne und in der Bezeichnung einzelner Psalmverse als St. oder Pk. vornimmt, oder endlich Ergänzungen aufgenommen waren, die er zum Zwecke einer besseren Kenntlichmachung bestimmter biblischer oder liturgisch-poëtischer Textstellen eingefügt hat.

Zu Tilgendes wird in ( ) gesetzt, Hinzuzufügendes durch + eingeleitet und zu Ersetzendes vor] gestellt.

Folgende Änderungen wollen als dem Texte eingefügt betrachtet werden:

S. 212 Z. 13: Sonntag Abend.] *Sonntag Abend.*

S. 215 Z. 6: von den belehrenden] *für die Katechumenen.* — Z. 12: *Les.*: *Ez.*] Les.: Ez. — Z. 17: *Les.*] Les.

S. 216 Z. 4: Freitag] Donnerstag. — Z. 9: *Bei der Liturgie*] Bei der Liturgie. — Z. 23: Mittwoch + in der dritten Stunde. — Z. 27: Stunde +, Versammlung.

S. 217 Z. 6: Am + 6.

S. 218 Z. 11 und 15: (hl.).

S. 219 Z. 5: vorgetragen + und das Gebet. — Z. 7 ff.:

„Sitze auf dem Throne — erfüllt sich."] „Der du sitzest zur Rechten" oder: „Heute hat sich erfüllt." — Z. 19ff.: mit Gesang. — des Vaters sitze"] mit diesem Gesang: „Zur Rechten des Vaters sitzend." — Z. 23: Erlöser. + Und nach diesem sprechen sie die ὑπακοή.

S. 220 Z. 4—11: sei der König — Kanon der Liturgie:] ist der Kommende, gepriesen ist der große König, der auf dem Füllen sitzt. Hosianna dem Sohne Davids". Und wenn man in die Katholike gekommen ist, soll man diesen Kanon beendigen. Nach diesem sollen sie den Kanon der Liturgiefeier beginnen: — Z. 12: „Die allgemeine] „Für alle die.

S. 221 Z. 9: geht man + hinauf. — Z. 11: genannt Mat'e K'ank'ari] das Kapitel, welches ist: „die Talente." — Z. 13f.: herausbrachte] darbrachte. — Z. 16: des Kanons der 12 Lobgesänge] in den 12 Kapiteln. — Z. 17f.: (sprach über mich).

S. 222 Z. 2: dauert das Lesen] sollen sie lesen: — Z. 3: (Abraham). — Z. 10: Gottes] des Herrn. — Z. 13: „Prophetische Stimmen vernommen in Aussprüchen"] „Gleichnisweise ist gesagt." — Z. 14: Bei] Nach.

S. 223 Z. 3: V] I. — Z. 4: V] I. — Z. 5: VII] III. — Z. 9: St.] Pk. — ibid.: Kg. + III. — Z. 10: anderer + II.

S. 224 Z. 1: II] I. — Z. 2: St.] Pk. — ibid.: (überhöre). — ibid.: Kg. + II. — Z. 6: bereitet man sich vor] macht man sich fertig. — Z. 8: V] I. — ibid.: „Nun] „Heute sprach. — ibid.: St.] Pk. — Z. 10: VII] III. — Z. 13: V] I. — ibid.: St.] Pk. — Z. 14: Kg. + I. — Z. 14f.: „Dich Gottes Sohn"] „Du, Wort des Vaters, gleichwie".

S. 225 Z. 1: „Möge er gekreuzigt werden"] „Kreuzigung, schrien sie." — ibid.: St.] Pk. — Z. 3: (o Gott). — Z. 5: V] I. — Z. 5f.: „Nachdem sie — ergriffen hatten"] „Sie ergriffen." — Z. 7: St.] Pk. — ibid.: fangen] fingen. — Z. 8: „Als du vorgeführt warst"] „Er trat vor den Machthaber." — Z. 10: oben + im Evangelium. — Z. 11: Und + man. — Z. 14: (Lobgesänge).

S. 226 Z. 1: VI] II. — ibid.: St.] Pk. — Z. 2: VIII] IV. — Z. 3: (wurde er geführt). — ibid.: St.] Pk. — Z. 4: VIII] IV. — ibid.: „Dies verkündest du den Juden"] „So sprach

der Herr.“[1] — Z. 5: St.] Pk. — Z. 5f.: (die, welche mich bedrängen). — Z. 7: „Als wir anrufen“] Pk.: „Bei meinem Rufen.“ — Z. 8: Anfangen des Lesens] sie sollen beginnen diese Lesungen. — Z. 11: VIII] IV. — Z. 12: St.] Pk. — Z. 12f.: (o Herr).

S. 227 Z. 1: (in sich die Gottlosigkeit). — Z. 2: Lbg. VIII] 6. Lbg. IV. — Z. 3: St.] Pk. — ibid.: (laß) (deinen). — Z. 8: Lbg. VII] 7. Lbg. III. — Z. 9: St.] Pk. — Z. 12: Hand] Hände. — Z. 13: VI] II. — Z. 14: (die Gottlosen) + Pk.: „O Herr, mein Gott wie wunderbar sind.“[2] — Z. 15: Hebr. 2,4—18] Hebr. 2,11—18. — Z. 16: VIII] VII. — ibid.: (deinem) (Kreuze). — ibid.: St.] Pk. — Z. 17: o Herr, + von ganzem.

S. 228 Z. 1: Gott] o Herr. — Z. 3: V] I. — ibid.: kreuztragende] mit Christus bekleidete.[3] — ibid.: St.] Pk. — Z. 4: „Auf Gott] „Auf den Herrn. — Z. 5: gaben + mir. — Z. 8: VIII] IV. — ibid.: St.] Pk. — Z. 9: ich tötete das Heilige] gemangelt hat der Heilige. — Z. 10: war] wurde. — Z. 13: Lbg. + I. — Z. 13f.: „Geschleppt — aus“] „Bei deinem Gang zur Kreuzigung, o Christus.“[4] — Z. 14: St.] Pk.

S. 229 Z. 3f.: Hiernach — Lbg. VI] Hierauf sollen sie ausrufen: „O Herr, rufe“ und St. und anderes, und sie sagen Lbg. II. — Z. 4: „Diese Freiheit ist unser“] „Diese unsere Vornehmheit.“ — Z. 5: einen Graben.“] ein unterirdisches Grab.“ — Z. 6: Dann findet Lesen statt:] Dann sollen sie lesen diese Lesungen: 1. — Z. 9: hört auf am Abend.] sie sollen vollenden die <Liturgie> des Abends. — Z. 11: bespült das Kreuz] sie sollen beginnen das Kreuz zu waschen. — Z. 14: aus + und verrichten ein Gebet. — Z. 15ff.: Wenn — zum Altar.] Wenn sie <die Liturgie> des Morgens vollenden, sollen sie dieses ibakoi rufen, während sie zum Altare gehen.

---

[1] Τάδε λέγει Κύριος <τοῖς Ἰουδαίοις>, also noch deutlicher der S. 226 Anm. 5 angezogene Text. (B.)

[2] Ps. 8, 2 (?). (B.)

[3] Also ohne die S. 228 Anm. 4 vorausgesetzte Variante σταυροφόροι statt χριστοφόροι. (B.)

[4] Mit der Variante Χριστέ statt Κύριε in dem S. 228 Anm. 18 angezogenen Text. (B.)

S. 230 Z. 1: (Lbg.). — ibid.: VI] II. — ibid.: reine] ehrwürdige. — Z. 2: zwischen] unter. — Z. 3: VI] II. — ibid.: (in der Hölle). — Z. 4: liest: + 1. — Z. 8: Könige bedrückten] Machthaber verachteten.

S. 231 Z. 10: rühme ich,] werde ich mich rühmen. — Z. 11: Lbg.] St. — Z. 12—15: gehen sie — den Lbg.] und sie sprechen noch einmal das Pk. — Z. 18f.: (kommen zum Zugang des Altars,). — Z. 23: (sein). — Z. 25: (beim Zugang). — Z. 29: segnet] und sie segnen.

S. 232 Z. 2f.: mit dem Frühgesang VIII] St. IV. — Z. 7: gehen + hinauf. — Z. 8: singen den Psalm] sprechen das Pk. — Z. 10: steht in der Gemeinde] stand in der Versammlung. — Z. 12: führt er] führen sie. — Z. 13: dieses:] diese Lesungen:

S. 233 Z. 3: Hierauf — der Liturgie.] Hierauf sollen sie beginnen den Kanon der Liturgiefeier. — Z. 5: Gott] Herr. — Z. 7: (Sion). — ibid.: Hw. + III. — Z. 8: (IV) +: „Freue du <dich>[?][1] — Z. 12: oder — sich gebührt] denn die Freude gebührt sich. — Z. 13: VIII] IV — ibid.: (O Herr).

Außerdem vertritt Herr Dr. Graf eine abweichende Übersetzung noch an folgenden Stellen:

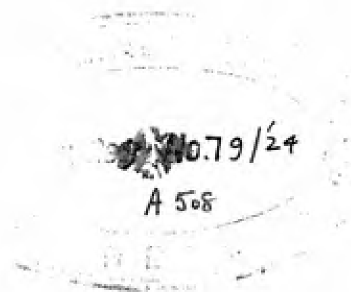
S. 212 Z. 6: für] von. — S. 212 Z. 20: Bei der Liturgie] Zu Mittag. — S. 215 Z. 4: für die Katechumenen] über die Katechumenen [und so immer im Folgenden!]. — S. 215 Z. 5: Woche] Sonntag. — ibid.: innen bei den Türen] außerhalb der Türen. — S. 216 Z. 9: *Bei der Liturgie*] Zur Vesper[?]. — S. 221 Z. 17: Er ging] Sie gingen. — S. 222 Z. 2: „O sanftes Licht“] „Licht des Sichfreuenden“. — S. 222 Z. 15: „Er bereitete] „Sie bereiteten. — S. 223 Z. 12: macht man sich fertig] gehen sie fort. — S. 224 Z. 6: bereitet man sich vor] geht man fort. — S. 225 Z. 3f.: den Morgen] die Liturgie des Morgens. — S. 225 Z. 5: dem Morgen] der Liturgie. — S. 225 Z. 8: „Als du vorgeführt warst“] „Er wurde vor den Machthaber gestellt.“ — S. 226 Z. 5: warum] wie. — S. 226

[1] Mit Verbesserung des gar keinen Sinn ergebenden *ganic'ade* in *ganiḫase.* (K.)

Z. 10: „Warum] Wie. — S. 227 Z. 12: übergebe] empfehle. — S. 229 Z. 8: sanftes] erfreuendes. — S. 231 Z. 3f.: gehen sie ringsherum in der Kirche] gehen sie in die Kirche. — S. 231 Z. 10f.: jetzt rühme ich, jetzt erhebe ich"] jetzt werde ich verherrlicht werden, jetzt erhebe ich mich." — S. 232 Z. 4: „Sanftes Licht"] „Licht des Sichfreuenden." — S. 233 Z. 8: verkündige uns."] hat uns erfreut."

Endlich bitten wir, bei dieser Gelegenheit auch den S. 221 Z. 9 stehen gebliebenen Druckfehler: Hiereuf (statt: Hierauf) und die durch ein Versehen des Setzers um eine Einheit hinter der Wirklichkeit zurückbleibende Zeilenzählung auf S. 222 richtigstellen zu dürfen.

Dr. A. Baumstark.
Dr. Th. Kluge.



Druck von W. Drugulin in Leipzig.

N.C